شوارق لاهیجی باحواشی



کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب	شوارق الالهام ج ۱ — ۴۶ب
مصنف	ملا عبدالرزاق لاهیجانی
مؤلف	
خطی	نسخ ۱۸ سطری بخط اسمعیل
چاپی	
سال چاپ یا تحریر	ذیقعده ۱۲۷۴ — عدد اوراق ۲۳۵
جزء کتب	حکمت و کلام — شماره خصوصی
شماره عمومی	۱۲۳۷۹ — شماره قبض
واقف	حسین کی استوان — تاریخ وقف اردیبهشت ۱۳۶۲
طول	۲۶ — عرض ۱۷ — شماره صفحات

مولف لاهیجی
نام کتاب شوارق ...
تاریخ ۱۲۷۴ ق
موضوع کلام

شوارق لاهیجی با حواشی

مولف لاهیجی عبدالرزاق ۴۸
نام کتاب شوارق (شرح تجرید)
تاریخ ۱۲۷۲ ق
موضوع کلام
کلمه اللغه (...) ۴۲

[illegible]

[illegible]

اگر مشرک ز بت آگاه گشتی کجا از دین خود گمراه گشتی

مسلمان گر بدانستی که دین چیست یقین کردی که دین در بت پرستی است

بسم الله الرحمن الرحيم

ربّنا افتح بيننا و ثقتي وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنّا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة على من كمّل
رسالته لختامه وختم نبوته باصطفائه والتسليم لمن اثره على امته لوصيته واتباعه
ولسائر اوصيائه الهادين بنوره وهداه فيقول العبد الراجي رحمة ربه الملتجي عبد
الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم انه لما ان خاتم المحققين افضل
الحكماء والمتكلمين سلطان العالمين في العالمين نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد
الطوسي اعلى الله مقامه في عليين قد كان متفردا فيما بين العلماء الشريعة وشركاء
الصناعة بتحقيق قلما سبقه فيه احد من السابقين وتدقيق لم يتفق مثله لواحد من
اللاحقين كان كتابه التجريد من مصنفاته مما هو من بين الكتب المؤلفة في الفن باينا
تنحط عنها مصنفات الاولين ولم يحتو بما بينها صحائف الاخرين من جودة ترتيب للمسائل
ووجازة تقريب للدلائل وغاية تجريد للعقائد ونهاية تهذيب للاصول عن الزوائد
وضبط ضابط لاوابد الفوائد وربط رابط على شوارد العوائد مع اشارات هادية
الى الحقائق وتنبيهات منبهة على الدقائق ولوامع كاشفة عن المقاصد وتلويحات
لايحة الى المواقف والمراصد وكنوز تحقيقات تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقات
تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية بعبارات كاشفة عن طوالع اسرار المطالب كالتنزيل والفاظ
هي مطالع لانوار التحصيل وتقريرات يلوح على مجملها تفصيل المفصّل وتعبيرات من فائق
مغزاها فاز بالنقد المحصّل وبالجملة ذلك الكتاب مع ما له من الشأن الجليل لما قبل من
تصيير الاعين مثل هذا المحقق العظيم الشأن وقد دعت جلالة ذلك التصنيف صدا...

٢

محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا لكل طائفة منها يرجع الى واحد
من تلك الاشياء بان يكون موضوعا لها نفسه او جزءا له او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا
يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها
من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد يتحد من جهات
اخرى كالمنفعة والغاية ونحوها ويوخذ لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا
ومن حيث ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقة مسماه اعني ذلك المركب الاعتباري
كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال هو علم يقتدر به على كذا ويحترز به
عن كذا ويكون الة لكذا فظهر ان الموضوع جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها
وان عرضت لها جهات اخرى كالتعريف والغاية فانه لا معنى لكون هذا علما وذاك علما اخر سوى
انه يبحث عن احوال شيء وذاك عن احوال شيء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون
تمايز العلوم في انفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت تتميز عند الطالب
بما لها من التعريفات والغايات ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا
بحسب الموضوع بمعنى ان موضوعي العلمين ان كانا متباينين من كل وجه فالعلمان
متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما شيئا واحدا
بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان متناسبان
على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا
لعلمين من جهة واحدة بان يوخذ في احدهما مطلقا والاخر مقيدا او يوخذ في كل منهما مقيدا
بقيد اخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد شيئين من جهة واحدة الا باتحادهما في جنس او غاية

او عرضها اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك والضابطة انه اذا كان البحث عن
اشياء متكثرة بالذات فان كان البحث عنها من جهة اشتراكها في امر واحد ذاتي او عرضي
فالعلم واحد وان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل واحد منها من جهة تخصه
فالعلم متكثر سواء كانت تلك الاشيا مشتركة في ذاتي او عرضي مخصوص كالعدد والمقدار
المشتركين في الكم للحساب والهندسة اولا واذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث
من جهتين متغايرتين فالعلم متكثر والا فواحد سواء كان لذلك الشيء الواحد جهات
متغايرة اولا لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف
الموضوع فكذا تختلف باختلاف المحمول فلم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث
عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض اخر علما اخر مع اتحاد الموضوع على ان
هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ماخذ الجنس والاعراض الذاتية
بمنزلة الصورة وهي ماخذ للفصل الذي به كمال التمايز لانا نقول ح لا ينضبط امر الاتحاد
والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة ضرورة اشتماله على انواع جمة من الاعراض الذاتية
والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة
بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا لكان كل مسئلة علما على حدة
وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب
ان يكون امرا متعينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية
ولا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين تحققها في العلم نفسه ولهذا
كانت حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية

حقيقية بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة
فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من المادة القضية وانما الصوري هو الحكم
على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم بمعنى الصناعة ولا خفا
في ان المسائل مادة له ونرجع الصورة الجمعية الاتحادية بها تصير المسائل تلك الصناعة
المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام
الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه اليه قالوا ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو
الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط
فيه الحياة كالعلم والقدرة والى ما لا يشترط كالطعم واللون ويقسم الجوهر الى الحيوان و
النبات والجماد ويبين ان اختلافها اما بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه
لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام
يجوز في حقه من غير وجوب او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم
فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى المحدث وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم
بالمعجزات وان هذا واقع وح ينتهي تصرف العقل وياخذ في التلقي من النبي الثابت عنده
صدقه لقبول ما يقوله من الله تع في امر المبدأ والمعاد ثم لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
فبدلوا الموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون الاسلام اي
الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة
مثل كون الواحد موجبا للكثير وكون الملك نازلا من السما وكون العالم مسبوقا بالعدم
وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة

فنتيز الكلام عن الالهى بهذا الاعتبار اقول ـــــ وهذا الاعتبار هو الذى احوج الادلة الكلامية من البرهان الى الجدل فان امثال هذه الاحكام ظاهرية معقولة ليست بقطعية غير محتملة للتاويل سيما فيما يتعلق باحوال المبدا والامور الغائبة عنا بل الظاهر ان اكثرها تمثيلات للحقايق وتنبيهات للدقايق لا ينبغى الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادرها فان من ذلك قد تولد التشبيه والتجسيم فيما بينهم كما فى قوله الرحمن على العرش استوى وكما فى الحديث الذى يروون انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذالك نعم كان الاصوب ان لا يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغى الايمان بحقائقها على حدّ ما يفهمونه على تفاوت عقولهم ومراتب افهامهم كما كان فى صدر الاول فلما وقع الاستكشاف وحدث الكلام وشاع الاختلاف فالواجب رده الى مقتضى العقول الصحيحة والاراء الصحيحة ويرجع الى قوانين النظر والاستدلال البرهانى الموجب لليقين المبنى على المقدمات البرهانية العقلية الصرفة لمن اراد الترقى من حضيض التقليد الى ذروة التحصيل وان ادى الى ترك الظواهر ودفع المتبادر لاستقلال العقل فى احوال المبدا ونشأة العقليات بخلاف ما يتعلق بالعمليات والامور التى لا يستقل مجرد العقل فيها وهذا ما وعدنا الذى فى صدر المقدمة من ان الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هى كلامية غير مجد فى تحصيل العقائد الدينية بل جدواها انما هو حفظ العقائد اجمالا على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى درجة اليقين التفصيلى والتحقيق التحصيلى هذا ثم انه اعترض فى المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود بانه قد يبحث فى الكلام عن احوال المعدوم والحال ومن احوال امور لا يتوقف تلك الاحوال على كون تلك الامور موجودة فى الخارج سواء كانت موجودة

موجودة فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا والدليل وجه دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها فى الخارج ولا يجوز ان يوخذ الموجود اعم من الذهنى والخارجى ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهنى وبان على قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم القائل بهذا القول ان الكلام هو المسائل الحقة دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس بعلم الكلام كيف وكل من صاحبى المسائل الحقيقة والباطلة يدعى كون مسائله حقة على قانون الاسلام واجاب فى شرح المقاصد عن الاول بانا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل من مباحث النظر والدليل من مباديه وبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود توضيحا للمقصد وتتميما له بالتعرض لما يقابله لا يقال ـــــ بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفى الهيولى وامثال ذالك من المسائل قطعا لانا نقول هى راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل ينتهى الى حد النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهنى فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجى والذهنى موضوعا للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهنى فعليه العدول من الموجود الى المعلوم كما نحا وعن الثانى بان المراد بقانون الاسلام اصول ماخوذة من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذى لا يخالفها وبالجملة فالحاصل ان يحافظ فى جميع المباحث على قواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المسائل حقة فى نفس الامر منتسبة الى الاسلام

بالتحقيق وقال شارح المواقف ولقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيداً للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو خلاف ما تقرر وان جعلت قيداً له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات لموضوعاتها وذهب بعضهم كالقاضي الارموي صاحب المطالع من المتأخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الآخرة كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والآخرة وتبعه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذوات الممكنات من انها تحتاج الى الله تعالى على قانون الاسلام وجعله الوجود هو الوجود فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع وعن احوال الممكنات من حيث احتياجها الى الله تعالى على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيراً من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها الى الواجب يجاب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصداً الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ماله نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام المهية والحركات والاجسام على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصداً الى تزييفه كبحث العلل

العلل والمعلولات والاثار العلوية والجواهر المجردة على سبيل المباينة بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما لم يبين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء فاعلاً وقابلاً وامكان الخلأ وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر بين المتأخرين من خلط كثير من مباحث الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مباد تفتقر الى البيان وتثبت بالبرهان لان مبادئ العلم انما تبين في علم اعلى منه وليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه كما وموقوف بالآخرة عليه فمباديه لا يكون الا بينة بنفسها يجاب بان ما يبين فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب ان يكون اعلى منه ولا ان يكون علماً شرعياً للاطباق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديها قال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح الصحائف ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ملاحظاً في جميع المسائل ان يكون البحث عن احوال تعرض الممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فانه قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها في الكلام مخصوصة معلومة يحكم ببعضها نظراً عن تاثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لحاجتها فيكون عروضها للممكنات ناشئاً عن جهة احتياجها اليه هذا ثم ان القوم قد ابطلوا هذا المذهب اعني كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحدها او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد بانه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى هلية

المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكن لا نزاع

في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب علم الكلام ثم كونه

مبدأ للممكنات بالاختيار او بالايجاب بلا وسط في الكل او بوسط في البعض بحث

منه والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلامي ظاهر الفساد والا لكان هو

احد العلوم الاسلامية بل رأسها ورئيسها واجاب عنه بعضهم بانه جاز هيهنا اثبات

الموضوع في العلم بوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود

بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين الثاني انه لا علم

شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه قال شارح المقاصد وفيه

نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون

لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج عنه عرضا للاتفاق على كون الضحك والمرض

عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط المحيط الى ذلك

اما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم

فلا يصح ان موضوع العلم انما يتبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع

العلم لا يبين فيه بعد تقرير انه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون

لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه وما لا فيبين فليس بعرض

ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومبادئ ومسائل محصورة لان

معنى التصديق بانية الموضوع وهلية البسيطة مقصود في علم الكلام من جملة

المسائل واما خامسا فلان تمايز العلوم انما هو بتمايز الموضوعات فلا معنى لكون علم

علم اعلى من اخر سوى ان موضوعه اعم ينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم

والا فالالهي اعلى رتبة منه وان كان اشرف من جهة وقد عرفت انه ما يبين فيه موضوع

علم شرعي او مباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه حقيقيا وعلى وفق الشرع ثم

قال فان قيل حاصل الكلام الى ان الوجود المحض لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه

الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هلية المركبة بل يكون مسلما في نظرها

لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى وح يعود الاشكال بان بيانها هنالك لا يكون من الهلية المركبة

وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة

الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام

الاعم اليه والى غيره وانه يوجد لهذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم

فلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم

كرة فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس وذهب اكثر المتأخرين الى ان موضوع علم الكلام

هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يبحث عن احوال الصانع

من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث و

الافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هو عقيدة اسلامية او

وسيلة اليها وكل هذا بحث من احوال المعلوم وهو كالموجود يعم الهلية والشمول

لموضوعات سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود

ليصح على رأي من لا يقول بالموجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل وبقي

مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر

محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده
كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق
في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص
من معروضه كما ذكرنا ثم ان شارح المواقف اورد على كون المعلوم موضوعا للكلام
مثل ما اورده على كون الموجود موضوعا له وهو ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في
عروض القدرة مثلا للمعلوم فلا تكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية المذكورة وان
كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقلية ودينية اقول فظهر ان شيئا
من المذاهب الثلثة لا يخلو عن خدشة فالصواب ان لا يفرق بين الكلام والالهي بحسب
الموضوع بل يجب ان يجعل موضوع كلا الموضوعين العلمين الموجود بما هو موجود لان الحيثية
المعلومية ايضا لا مدخل لها في عروض محمولات مسائل الكلام لموضوعاتها ويجعل الفرق
بينهما من حيث قانون البحث وبحسب المبادي التي تؤخذ منها الادلة والقياسات فان مبادي
الادلة في الكلام يجب ان يكون على قانون مطابق لما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف مبادي
العلم الالهي فانها لا يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرعي بل المعتبر فيها مطابقة القوانين العقلية
الصرفة سواء طابقت الظواهر ام لا فان طابقت فذاك والا فيأولون الظواهر الى ما
يطابق قوانين المعقول فهذا هو الفرق بين الكلام والالهي فاما حديث تمايز العلوم بحسب
تمايز الموضوعات فلا يجب مراعاته بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية بل يكفي
في اعتباره اطراده في كل منهما على حدة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز
موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها الا ان يكون

في فائدة العلم

تمايز علم شرعي من علم فلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوعين **المطلب الثالث** في بيان فائدة
علم الكلام وانما وجب تقديم فائدة العلم دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا
لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكن الشروع
فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فائدته وربما لم يكن موافقة لغرضه فيعد سعيه
في تحصيله عبثا وايضا ازديادا الرغبة فيه حيث كانت مهمة له فيوفيه حقه من الجد
والاجتهاد وهي امور خمسة **الاول** بالنظر الى الطالب في قوته النظرية وهو الترقي من حضيض
التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا
العلم درجات خص العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم **الثاني** بالنظر الى تكميل
الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح الحجة لهم في العقائد الدينية والزام المعاندين باقامة
الحجة عليهم فانه ربما يجرهم الى الاذعان والاسترشاد **الثالث** بالنسبة الى اصول الاسلام
وهو حفظ عقائد الدين عن ان يزلزله شبه المبطلين **الرابع** بالنظر الى فروع الاسلام
وهو ان يبتني عليه ما عداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها
لانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مكلف مرسل الرسل منزل الكتب لم يتصور علم تفسير و
حديث ولا علم فقه واصول **الخامس** ايضا للطالب في قوته العملية وهو صحة النية باخلاص
في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بهما الصحة في النية
والاعتقاد يرجى قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله هي الفوز بسعادة
الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته وهو منتهى الاغراض وغاية الغايات **المطلب الرابع**
في مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا وانما وجب تقديمها ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم

فيسعى بقدره فى اكتسابه ويعتنى بحسبه فى اقتنائه ولما كان كلما علمت موضوعه اعم الامور و
اعلاها وغايته اشرف الغايات واجدها ودلائله يقينية بحكم بصحة مقدماتها صريح العقل
وقد تايدت بالنقل وهى اى شهادة العقل بصحتها مع تايدها بالنقل هى الغاية فى الوثاقة وهذه
هى جهات شرف العلم لا تعدوها فهو اشرف العلوم بحسبها اى الشرف كلها وهذا ما اردنا ايراده
فى المقدمة فلنخض فى شرح الكتاب قال المص بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط قال فى الصحاح
وقولهم اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام ولا بد من الفاء فى جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما
احتيج الى الفاء فى جوابه لان فيه تاويل الجزاء كانك قلت مهما تكن من شئ فعبد الله قائم بعد
منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه قال فى الصحاح وبعد نقيض قبل وهما اسمان
يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلهما الاضافة فمتى حذف المضاف اليه لعلم المخاطب بنيتا على الضم
ليعلم انه مبنى اذ كان الضم لا يدخلهما اعرابا لانهما لا يصلح وقوعهما موقع الفاعل ولا موقع المبتدا
ولا الخبر حمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء الحسن فهو اعم من الشكر اللغوى
هو الثناء على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل فهو اعم من الشكر العرفى
وهو فعل ينبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما بحسب المتعلق اعنى ما يقع بازائه فانه يقع بازاء
الفضائل والفواضل بخلافه من حيث يختص وقوعه بازاء الفواضل واخص منه بحسب المورد
فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان والاركان ايضا فالحمد اللغوى اعم مطلقا من الشكر
اللغوى والحمد العرفى اعم من وجه من الشكر العرفى والمشهور كما فى شرح المطالع ان بينهما
هو العموم والخصوص من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوى هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا
بين العرفيين لكونهما عرفا عامين للموارد كلها حيث لا عبرة بمجرد القول بدون مطابقة

الاعتقاد والعمل كون الحمد بازاء النعمة مط وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر و
التحقيق ما ذكرناه اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما الثانى فلان المعتبر
فى الحمد هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل لما يصدر من اللسان فكل منهما شرط لكونه
ما من اللسان حمدا وليس بجزء له ولا بجزء منه واما فى الشكر فكل منهما على ما ذكرناه فرد
منه وهو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد جميع ما اعطاه الله اليه لما اعطاه لاجله
وح يكون كل منهما جزءا منه وكذا تخصيص الشكر بالنعم الواصلة انما هو على هذا التعريف
واجب الوجود اى لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق وهو اخص صفاته تعالى اذ لا
يصدق على شئ من الممكنات بخلاف سائر صفاته تع وانما حذف الموصوف للتعيين و
للاشارة الى كون صفاته تع عين ذاته فيحصل براعة وهى الى انه لا يمكن تصور ذاته
بكنهها بل بوجهها وهو بالصفات وهو اخصها كما عرفت فيحصل براعة ثالثة
بالنسبة الى الفن فانه من مطالبه دون الكتاب اذ ليس مذكورا فيه واما
لزوم توهم التكرار لوذكر لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه به فانما يتم لو لم يصدق على شئ
اصلا وليس كذلك الا ادعاء فيرجع الى ما ذكرناه اولا وانما لم يعرفه لانه لم يحذف الموصوف
بل وضعه موضعه او قدره غير معرف مثل الله واجب الوجود على نعمائه تخصيص النعماء
اى من الفواضل مع الحمد الذى يعمها والفضائل للاشارة الى ان حمدنا ليس الا شكرا لاستغراقنا
فى نعمة العزة الشاهية بحيث لو عمرنا الى الابد حامدين لم نفضل حمدنا على ما وصل الينا
من نعمته لنمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون شكرا والصلوة لغة هى الدعاء واذا اسند
الى الله فالمراد الرحمة قال فى الصحاح الصلواة الدعاء ومن الله الرحمة وفى القاموس

الصلاة الدعا والرحمة والاستغفار وحسن الثنا من الله تعالى على رسوله وقيل الصلاة من الله تعالى
رحمة ومن الملئكة استغفار ومن الناس دعا وهي يستعمل بعلى مط قال الله تعالى ان الله وملئكته
يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما على سيد اصله سيود على فيعل
من ساد قومه يسودهم سيادة وسؤددا وسيدودة فهو سيد وعند البصريين اصله فيعل
كذا في الصحاح انبيائه جمع نبي اصله نبئ بالهمزة على فعيل بمعنى فاعل من النبأ بمعنى الخبر لانه انبأ عن الله تعالى
او نبي بدون الهمزة على فعيل بمعنى المفعول من النبوة وهي ما ارتفع من الارض اي اشرف على
سائر الخلق كل ذلك في الصحاح وهو اعني سيد انبيائه هو نبينا محمد بن عبد الله صلعم لكونه
خاتمهم بالنص من الله المستلزم للفضل عليهم وللاجماع الامة على ذلك ولكونه سيد البشر كما
اشتهر في الخبر فيكون سيد الانبيا ايضا ولذلك ترك الموصوف لتعينه لهذا الوصف كما
في القرينة السابقة وما قد يوجد في بعض النسخ هيهنا وفي القرينة السابقة من التصريح بذكر
الموصوف فليس بمعتمد وعلى حرف جر لا اسم مجرور معطوف على سيد انبيائه اذ لا وجه لدعوى
دعوى منع دخول على على الآخر معولا جدا ومعارض بما يدل على خلافه اكرم اسم تفضيل
من الكرم وهو نقيض اللؤم بالهمزة على فعل بمعنى الذنائة عطف على سيد احبائه جمع حبيب على
فعيل بمعنى محبوب او محب على ما في القاموس والانسب هيهنا هو الاول والمراد بالاحبا اما
اصحابه خاصة واما جميع امته والضمير راجع الى سيد انبيائه ولا باس بتفكيك الضمير في
هذا المقام لظهور المقصود ولا معنى لرجوعه الى واجب الوجود واسم التفضيل المضاف قد
يراد به الزيادة على جميع من اضيف اليه وهو الاكثر وقد يراد به الزيادة على جميع من عداه
مط وبالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمفرد المتعدد دون الثاني ومراد المص يصح ان يكون هيهنا

هو المفرد فيريد عليا عليه السلام اكتفاء بما هو الاصل ويصح ان يكون المتعدد فيريد
الائمة الاثنى عشر الذين هم المرادون بال النبي وعترته صلى الله عليه وعليهم اجمعين وهنا
هو الاظهر ووجه صحته ارادة زيادة كل واحد منهم على ما عدا المجموع او زيادة كل واحد
منهم على المجموع ما عداه بان يكون المراد من الاكرمية نفي الاكرمية من الغير فلا ينافي تساوي
البعض او يكون المراد الاكرمية في وقت وهو وقت امامة كل منهم وانما الحمل على الاكرمية
في الجملة اعني من بعض الوجوه ليصح في المتعدد لانه ليس من مذهبنا في الائمة عليهم السلام
ثم انه ترك الموصوف في هذه القرينة ايضا للتعين باعتقاده كما في القرينتين السابقتين باعتقاد
الجميع هذا ثم ان السيد الشريف قال في حواشيه على الشرح القديم لم يرد به معينا بل ما
يتناول متعددا اعني من اتصف من محبوبيه بزيادة الكرم في الجملة ومراده الزيادة بوجه
ما ليصح حمله على المتعدد على ما هو مذهب اهل السنة في كرام الصحابة والشارح القوشجي
لم يتفطن بمراده وتوهم ان مراده من في الجملة اعم من كل واحد من المعنيين المذكورين
لاسم التفضيل المضاف فقال اسم التفضيل اذا اضيف قد يراد به هذا وقد يراد به هذا و
واما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط هنا ثم ان المحشين المحققين قد طولوا
الجدال واكثروا المقال في ذلك بما لا يفضي منه الا العجب وما ذكرناه هو حق هذا المقام وما زاد
عليه هو هين من الكلام فان جواب اما مجيب لما سئلت اي سالته من سال
الشيء لا من سئلته عن الشيء من مختصر هو التقرير المهذب الخالي عن الاملال والاخلال
مسائل الكلام اي مقاصد علم الكلام ومطالبه يسمى كل مطلب مسئلة لانه يسئل عنه
وقد عرفت تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة وترتيبها اي وضع كل مسئلة منها مو

اللائق بها على ابلغ النظام بمعنى الترتيب مشيرا الى غرر جمع اغر وهو في الاصل فرس
في جبهته بياض ثم نقل الى الاشرف من كل شيء فرايد جمع فريدة وهي اللؤلؤ النفيسة فان
التركيبا بها استعادها لاصول الاعتقادات الاعتقاد وهو في اللغة العقد على الشيء
بالقلب وفي العرف التصديق الجازم وفي الشرع الحكم الشرعي العلمي المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمة
وهو المراد هيهنا ونكت جمع نكتة وهي في اللغة ما ينكت من الارض بقضيب استعير لكل
معنى دقيق مسائل الاجتهاد اراد بها ما يتعلق بالاعتقادات من المباحث النظرية المختلفة
فيها التي يحتاج اصابة الحق فيها الى زيادة سعي فالمراد من الاجتهاد هو المعنى اللغوي كانه
اراد بغرر فرائد الاعتقاد اصول الاعتقاد التي هي المتفق عليها مما فاتت الدليل
بحسب قوانين الكلام البرهاني وقولهما بحسب هذه القوانين عليه والله مقدم
لمقصد التخصيص اسأل العصمة عن الزلل الطغيان والسداد في التقرير والبيان
يجعله عطف على المفعول الثاني لاسئل ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد
لاشتماله على عقائد الفرقة الحقة مقتصرا عليها ورتبته على ستة مقاصد لان البحث في علم
الكلام اما عن نفس العقائد اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل
على العدل ايضا فهي اربعة واما عما يتوقف اثباتها عليه وهو احوال الممكن المنحصر في الجوهر
والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة فمجموع مقاصد علم الكلام منحصر في ستة
مقاصد المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات
الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه
الترتيب ان ما يتوقف عليه الكل مقدم على الكل وهو باب الامور العامة واحوال الجوهر

الجوهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليهما وهو على النبوة لتوقفها عليه وهي على الامامة لتوقفها
وهما على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل فيه بل يحتاج الى المعرف من الله
والمعرف هو النبي والامام وفي الشرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد وما يتعلق
به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب فذلك يتوقف على النبوة
والامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدث الذي هو الجوهر
والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة لاجرم رتبه على ستة مقاصد و
في شرح القوشجي لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ
والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق
والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم
الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او بخصوصها لاجرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد اقسام
وما ذكرنا اولى منهما لانه يلزم منهما ان يكون المقصد بالذات من الكلام منحصرا في واحد او اثنين
مع ما في الاخير من جعل الامور العامة بحثا عن الجوهر والعرض المقصد الاول في الامور
العامة قال صاحب المواقف اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجودات التي هي الواجب و
الجوهر والعرض بمعنى اعم من ان يكون شاملا لجميع الموجودات كالوجود والعلية وكذا
الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار او يكون شاملا لاثنين منها
كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فان جميعها مشتركة
بين الجوهر والعرض وقال شارح المقاصد وجه افراد باب الامور العامة هو انه لما
كان البحث عن احوال الموجود وهو ينقسم الى الواجب والجوهر والعرض اختص كل منها

المقصد الاول في الامور العامة

باحوال تعرف فى بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والعدم

والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة قال وهنا نظهر ان المراد باكثر الموجودات

فى قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو اقسامها الثلثة التى هى الواجب والجوهر و

العرض لا افراده التى لا سبيل الى حصرها وتعيين الاكثر منها ثم قال ولا خفاء فى ان المقصود

بالنظر ما يتعلق به غرض علمى ويترتب عليه مقصود اصلى من الفن ولا يكون له ذكر فى

احد المقاصد بالاصالة والافكثير من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه فى الباب كالكلية

والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدورية وسائر المباحث الكليات الخمس والحد

والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية اقول فى هذا الكلام جواب عما

اورده المحقق الدوانى على تعريف المواقف حيث قال ولقائل ان يقول فيدخل فيه الكم المطلق

فانه يوجد فى الجوهر والعرض وكذا الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر

فانها توجد فى الجوهر والواجب فليتدبر ثم قال فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود

اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان المبحث

مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما فى مقابلة الوجود

والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم

اعنى ضرورة الوجوب بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة

اما الوجوب فظ واما القدم فعلى راى الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات

والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر المتكلم فيه من جهة النفى

لا الاثبات كبحث الحال عند من ينفيه ثم قال وقد فسر الامور العامة بما يعم الكثر

الكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع انتهى ثم ان كلامه هذا يتضمن انهم عرفوا

امور العامة بما يعم الكثر الموجودات وهذا التعريف فى الظاهر غير جامع لعدم شموله لما هو شامل

لجميع الموجودات والمشهور هو انها ما يعم جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف

الجامع والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات لا ينافى الشمول لجميعها فيصدق على الشامل لجميع

الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد بالاكثر انما هو لاخراج ما يختص بواحد من اقسام

الموجودات فلا يضر الشمول للجميع وتبقى الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على

سبيل التقابل ولما كان هذا صادق على الاحوال المختصة ايضا اذ يصدق على كل منها انه مع مقابله

شامل لجميع الموجودات زاد ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى وقد تبدل فى هذا التعريف

لفظ الموجودات بالمفهومات لئلا يصير البحث عن العدم والامتناع استطرادا بل اصالة

اليه لان العدم بمعنى رفع الوجود سواء كان عدوليا او سلبيا من احوال الموجود ومشترك

بين الجوهر وكذا الامتناع اذا اريد به ما بالغير او المطلق الشامل له وليس المراد من احوال

الموجود ما يختص بالموجود والا لخرج الامكان والماهية ولا يجب ان يراد بها ما لا ينافى الوجود

لئلا يلزم كون بعض المباحث استطرادية ولان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق او الذهنى ثم

ان المحقق الدوانى اورد على هذا التعريف انه ان اراد بالمقابلة فى قوله مع ما يقابلها المعنى

الاصطلاحى المنحصر فى الاقسام الاربعة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة

ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والاخر الضرورة فى طرف الموافق ومقابل كل منهما

بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب الضرورة الطرف الموافق

لا يتعلق به غرض علمى وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة لكل واحد من

الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخيرين يشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي
فيها من مقاصد الفن اقول والجواب عنه ايضا يستفاد مما نقلنا من شرح المقاصد
وهو ان المعتبر ان يتعلق به غرض علمي ولا يكون له ذكر بالاصالة في احد المقاصد في الاحوال
الخاصة فيختار ومطلق المباينة ويخرج الاحوال المختصة التي قد يتعلق بها غرض علمي بسبب
كونها مذكورة بالاصالة في احد المقاصد والاحوال الغير المذكورة بالاصالة في احد المقاصد
بسبب كونها مما لا يتعلق غرض علمي ويجاب عنه ايضا بان المراد بالتقابل ما ذكر في مقابلة
ويجعل قرينا له في عنوان الفصل كما يقال في القدم والحدوث وفي العلة والمعلول الى غير ذلك
وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة المبحوث عنها التي تعلق بها غرض علمي بالاستقراء في
الوجود والعدم واحوالهما وفي الماهية واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود او العدم واحوالها
وهو العلة والمعلول **الفصل الاول في الوجود والعدم** وفيه مسائل كثيرة الاولى في بداهة الوجود
واختلفوا فيها فقيل انه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا وعليه المحققون وقيل
انه كسبي وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا واختلفوا ايضا في ان الحكم ببداهته بديهي او كسبي
والحق انه بديهي وهو مختار المصنف واكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود
بديهي وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى
ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف في هذا المطلوب
لان العقل اذا لم يجد في عقله ما هو اعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند
العقل هذا ومع هذا فقد عرفه جماعة من المتكلمين والحكماء الوجود فمرادهم به ليس الا التعريف اللفظي
فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فالمصنف رحمه الله اراد ان

ان يبين ان مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود لا يمكن ان يكون تعريفا
حقيقيا والا لزم الدور لكونه تعريفا بالمراد فبخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس
الغرض منه افادة ماهية المعرف لكون حصول تصوره الغير الحاصل موقوفا على حصول
تصور المعرف المشتمل على ما يرادفه ليلزم توقف الشيء على نفسه لنظهر ان مرادهم من هذه
التعريفات هو التعريف اللفظي فقال **ويحدانهما** اي الوجود والعدم كما هو الظاهر **بالثابت
العين والمنفي العين** وهذا للمتكلمين اي تحديد الوجود بالثابت العين والحكم بتحديد
العدم بالمنفي العين قال شارح المقاصد وفيه تكلف لعدم صدق الثابت العين على الوجود الا ان
المراد الثابت عينه اي نفسه من حيث هي لا باعتبار امر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث
اتصافه بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود
ثم قال وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له
ثبوت وهو معنى الموجود **واقول** نعم الثابت كذلك بحسب اللغة لكن بحسب العرف العام
كما ذكره الموجه وستأتي ما يؤيده ولعمري هذا التوجيه لطيف سيما اذا كان الغرض تعريفا
لفظيا ثم قال وكون هذه التعريفات للوجود والعدم هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية
وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم المنفي العين وكان زيادة لفظ
العين لدفع توهم ان مراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول وفي كلام الفارابي
ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال لهذا وقال الشارح
القديم وقول المصنف ويحدانهما بالثابت العين والمنفي العين مسامحة اي محتمل اذ
الوجود والعدم لم يعرفا بها بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان

فيعرّفان بثبوت العين ونفي العين ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويين للموجود
والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود
والمعدوم بما ذكره دالا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين ونفي العين فلذلك
لم يتحاش عن ذلك واورده في محل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم افادة
لهذا المعنى انتهى اقول وهنا مراد من اعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على
شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل
من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول علم مفهوم الموجود واذا
جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود
بالثابت العين تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه
بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا
دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدها اي تحديد الوجود
والعدم بالثابت العين اي بما علم منه تحديده به انتهى وحاصلها ان حاجة المشتق من مفهوم
من حيث انه مشتق من هذا المفهوم الى التعريف ليس الا لاحتياج هذا المفهوم الى التعريف و
الا فصيغة المشتق معلوم لغة فلا يرد عليه انه يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف
النطق بالضحك فلا يكون تعريف كل مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لما اخذ الاشتقاق لانا
لا نجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق اعني من حيث هو مشتق من النطق بالضاحك
بالضرورة هذا وقد وجّه ايضا بارجاع الضمير الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم
عليهما او لانها اطلقا عليهما تسامحا بالطلاق المشتق منه على المشتق كما اشرنا اليه او الذي

او الذي يمكن ان يخبر عنه هو ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او نحو ذلك
مثل قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا او الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل
او ينقسم الى الحادث والقديم والمعدوم ما لا يكون فاعلا ومنفعلا وما لا ينقسم الى
الفاعل والمنفعل او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات للحكما تشتمل
على دور ظاهر قال شارح المقاصد اذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي يمكن ونحو ذلك
الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او الاذهان ثم قال وقد يقرر الدور بان الموصوف
المقدر لهذه الصفات اعني الذي ثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود لا غير اذ هو
اما الموجود او العلم او المعدوم ولا شيء منها يصدق منها على الوجود وهو ضعيف لان
المفهومات لا تنحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود
وغيره انتهى هذا في تعريفات الوجود واما في تعريفات العلم فيقال بازائه اذ لا يعقل
معنى الذي نفي والذي لا يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو
مراد الشارح القديم حيث قال اذ كل من المعرفات الثلثة للوجود يعرف بالموجود وكذا
كل من المعرفات الثلثة للمعدوم يعرف بالمعدوم وعلى هذا يكون المراد من قوله دور
ظاهر اي غير مضمر كما صرح به الشارح القديم بقوله فهو الدور بمرتبة واحدة واما الشارح
الجديد فقال اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم
واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدّي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب
الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف
له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف له وعلى هذا يكون المراد من قوله ظاهر اي غير خفي لا غير

المصنف فان الذي في بعضها واورد المحقق الدواني عليه بان المواد الثلث لا تنحصر في الوجود بل تتحقق
في كل محمول نسب الى الموضوع فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه
وعدمه لانا نقول معنى كل قضية يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان
الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لانا نقول
الثبوت بمعنى رابطي والمعرف وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل
له وللشيء يكون تعريفا بما يصدق هو عليه ولا استحالة فيه الا بالشرطين المشهورين وهما
كون العام ذاتيا للخاص وكون الخاص معلوما بالكنه وكلاهما ممنوعان في صورة النزاع وان يكون
الماخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه
على ما هو الظ فاين هما من الترادف لانا نقول قول المص بعد ذلك واذا حمل الوجود او جعل
رابطة يدل على ان المعرف هو مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول للمعرف ان يقول
بعد تسليم ان للوجود معنى شاملا للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير
ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما
يصدق هو عليه ولا يلزم فساد كما مر وانه على تقدير ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما
ترادف للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقال
العدم مرادف للسلب الكون الوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب
الكون مرادفا له والمراد ههنا عدم الوجود لوجود القرينة المقابلة والشهرة قوله
تعريفا لفظيا اي لما كانت الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة
على الدور اراد هؤلاء المحققين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ اعرف

اعرف عند السامع لا التعريف الحقيقي اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا
حقيقيا له فكيف يمكنهم التمسك للتعريف الحقيقي لما لا اعرف منه وهم عقلاء محققون و
كل عاقل اذا راجع عقله يجد انه لا اعرف عنده من الوجود كما مر قال الشيخ في الشفا
ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا ليس ذلك الارتسام
مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في باب التصديق مبادي اولية يقع
التصديق بها بذاتها ويقع بها بسببها واذا لم يخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن
التوصل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول اخطارها بالبال او تفهيم
ما يدل به عليها من الالفاظ تعريفا محاولا لافادة علم ليس في الغريزة بل منبها على تفهيم
ما يريده القائل وربما كان ذلك باشياء هي في انفسها اخفى لكن في التصورات اشيا
هي مبادي التصور وهي متصورة بذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة
تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة ربما كانت في نفسها اخفى منه
لكنها لخصوصية ما يكون اظهر دلالة فاذا استعملت تلك العلامة تنبهت النفس على
اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غيره ولو كان كل تصور يحتاج الى
ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في ذلك الى غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان
يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيرها و
لهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها و
لذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود
ان يكون فاعلا ومنفعلا وهذا ان من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل ومن
وهذا ان كان ولابد من اقسام الموجود كذا

المنفعل وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون
فاعلا او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتضح لى ذلك الا بقياس فكيف حال من يروم ان
يعرف الشئ الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان
الشئ هو الذى يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشئ والخبر اخفى من الشئ فكيف يكون هذا
تعريفا للشئ وانما يعرف الصحة والخبر بعد ان يستعمل كل واحد منهما انه شئ او انه امر او
انه الذى وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشئ فكيف يصح ان يعرف الشئ تعريفا حقيقيا
بما لا يعرف الا به نعم ربما كان فى ذلك وامثاله تنبيه ما انتهى كلام الشفا اقول ان اراد
ان تصور الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهى وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه
لهذا الوجه فذلك مسلم وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهى فذلك مم بل يمنع
كونه متصورا ايض لانا نقول ـــــ ان اردنا ان هذا المفهوم العام الذى سيأتى كونه
مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصور بالكنه ببديهة
اذ لا معنى لكنه امر ذهنى الا مفهومه الحاصل فى الذهن وليس من الامور الواقعة فى الاعيان
ليحتمل كون ما حصل منه فى الذهن وجها من وجوهه لا كنهه سواء كان لهذا المفهوم العام
افراد عارضة للمهيات اولا اذ على تقدير ان يكون له افراد عارضة للمهيات وكون هذا المفهوم
العام عارضا لتلك الافراد وفرض كون تلك الافراد غير متعقلة بالكنه لا يقدح ذلك فى
كون هذا العارض متعقلا بالكنه لان كنه العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام الرازى
ذهب مع اختياره كون الوجود متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه بديهيا كسبى فاستدل
عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم يتنافيان لا يصدقان على امر كل

بل كل امر اما موجود واما معدوم بديهى ومسبوق بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة
قال صاحب المواقف فان قيل ان زعمت ان هذا التصديق بديهى مط اى بجميع اجزائه فهو
مصادرة لان الوجود من اجزائه وان زعمت ان الحكم بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع
لجواز كون تصور الطرفين كسبيا مع كون الحكم بديهيا قلنا هذا التصديق بديهى مط ولا مصادرة
لان بداهته فى نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه فى نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته
على العلم ببداهة اجزائه بل يستتبعه ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين
بوجه ما يكفى فى هذا التصديق البديهى والنزاع انما هو فى التصور بالكنه وقال شارح
المقاصد فى الجواب عن هذا الاستدلال انه ان اريد ان هذا الحكم بديهى بجميع متعلقاته على ما
هو راى الامام فى التصديق فهو مم بل مصادرة وان اريد ان نفس الحكم بديهى فهو م لكنه لا يثبت المدعى
قال وانما قلنا ثم بل مصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المصادرة و
تحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق
لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى ان ما تضمنه من الحكم والطرفين بديهى والعلم بالكل
اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل به فبالضرورة يكون العلم لكل جزء سابقا على العلم بالكل الا انا بعد
ممكن الاستفادة منه قال فبطل ما ذكر فى المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهى مط
اى بجميع اجزائه ولا مصادرة الى اخر ما نقلنا منه ثم قال فان قيل قد يعقل المركب من
غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم ففى المركب الحقيقى اذ لا معنى لتحقق المركب الاعتبارى
سوى تعقل الامور المتعددة التى وضع الاسم بازائها ولو سلم ففى التصور للقطع بانه
لا معنى للتصديق ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهى وذالك كل

ولو سلّم فلا يلزم المصادرة في شيء من الصّور لجواز ان يعلم الدّليل مطلقا من غير توقّف على العلم بخصوصيّة
الّذي هو نفس المدّعى هذا ثمّ انّ شارح المواقف اراد دفع الاعتراض فقال في شرحه لكلام
المواقف بل يستتبعه بهذه العبارة مثلا اذا علم انّ هذا التّصديق حاصل لمن لا يتصوّر منه كسب
كالبله والصّبيان علم اجمالا انّ كلّا من اجزائه بديهيّ فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه
قيل الوجود جزء من اجزاء هذا التّصديق وكلّ جزء من اجزائه بديهيّ فالوجود بديهيّ فظهر انّ
العلم بالكلّيّة القائلة بانّ كلّ جزء من اجزائه بديهيّ لا يتوقّف على العلم ببداهة جزء معيّن منه
بخصوصه حتّى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من انّ العلم بكلّيّة الكبرى الاوّل لا يتوقّف
على العلم بالنّتيجة فانّ الحكم على زيد من حيث انّه فرد من افراد الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار
خصوصيّته فانّ الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيّات افراد موضوع
الكلّيّة مندرجة فيها بالقوّة فيتبدّل بالكلّيّة عليها حتّى يخرج من القوّة الى الفعل
نعم اذا كان العلم بالكلّيّة مستفادا من العلم بحال كلّ فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال بها
على الحكم الافراد كما اذا علم انّ الوجود والعلم والشّيء الّذي ردّد بينها كلّها بديهيّة وعلم
بذلك انّ هذا التّصديق بديهيّ مطلقا لم يصحّ الاستدلال ببداهته على شيء منها لانّه دور انتهى
كلام شارح المواقف اقول ____ فرق بين تعقّل الامور المتعدّدة بعنوان واحد كما
في الكبرى الاوّل وبين تعقّلها بعنوانات متعدّدة ولكنّها معا وعلى الاجتماع كما في اجزاء القضيّة
الواحدة ففي الصّورة الاولى يمكن ان يستتبع تعقّل المجموع تعقّل كلّ واحد ويستدلّ به عليه
بخلاف الصّورة الثّانية ففي كبرى الاوّل مثل قولنا كلّ متغيّر حادث قد يعقل كلّ واحد من
افراد الموضوع الّتي من جملتها العالم بعنوان واحد وهو كونه بصفة التّغيّر لا بعنوان مخصوص

مخصوص مثل كونه عالما ولو كان كلّ واحد منها معقولا بعنوان مخصوص مثلا ان يعدّ جميع افراد
الموضوع فيقال العالم وهذا وذاك حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على انّ العالم
حادث فظهر انّ شارح المواقف في هذا الدّفع مغالط والحقّ مع شارح المقاصد الثّاني
من وجوه استدلال الامام على بداهة تصوّر الوجود وهو ناهض على من يعترف بانّ الوجود
متصوّر بالكنه لكنّه بالاكتساب وبانّ حصول العلم منحصر في الضّرورة والاكتساب و
بانّ حصول العلم تقريره على ما في شرح المقاصد هو انّ الوجود متصوّر بحقيقته وحصول العلم
امّا بالضّرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب امّا الحدّ او الرّسم والوجود يمتنع اكتسابه
امّا بالحدّ فلانّه انّما يكون للمركّب والوجود ليس بمركّب والّا فاجزائه امّا وجودات او غيرها
فان كانت وجودات لزم تقدّم الشّيء على نفسه او مساواة الجزء للكلّ في تمام ماهيّته وكلاهما
مح امّا الاوّل فظ وامّا الثّاني فلانّ الجزء داخل في ماهيّة الكلّ وليس بداخل في نفسه و
هذا اللّزوم بناء على انّ الوجود المطلق الّذي فرض التّركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات
الخاصّة بل امّا نفس ماهيّاتها فيلزم الثّاني او مقوّم لها فيلزم الاولى والّا فيجوز ان يكون الاجزاء
وجودات خاصّة هي نفس الماهيّات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من
المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات فامّا ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود
او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود مجموعا ليس بموجود وهو مح وان حصل لم يكن التّركيب في
الوجود الّذي هو نفس ذلك الزّائد العارض بل في معروضه هف وهذا بناء على ان
يكون الامر الزّائد هو الهيئة الاجتماعيّة العارضة لتلك الاجزاء فان لم يكن ذلك
الامر الزّائد عارضا للاجزاء فامّا ان يكون معروضا لها فيكون التّركيب في عارضه لا فيه

وكذا اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد واما ان يكون لا عارضا ولا
معروضا فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل في امر اجنبي فيكون
كالخاتم للحنش واما بالرسم فلما ثبت في موضعه من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم
وهذا يتوقف على العلم به وهو دور وربما عداه مفصلا وهو مح ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة
والكنه والجواب بما ذكرنا امتناع تركب الوجود البقيني اي لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء
من الماهيات مركبا الجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو مح واما غير بيوت وح
اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هف او لا يحصل فيكون
البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء هو المجموع الذي هو نفس الوجود
فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء
من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام والهيئة التي ليس شيء منها ببيت والعشرة محض
الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء
العقلية التي يقع بها التحديد الزاما لمن اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك
اللفظي وجود مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل له معان بعضها بديهي وبعضها كسبي وح
لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور يتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية او لا يتصف بالوجود
ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق
العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود
لان التمايز بين الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج بمعنى قولنا يكون الوجود
محض ما ليس شيء من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه

عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس ذلك المركب
لكنه يصدق عليها صدق العارض وقد يقال صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بان التحديد لا يختص بالاجزاء
الذهنية المحمولة بل ربما يكون بالاجزاء الخارجية كما في تحديد البيت بالجدران والسقف
واعلم ان المقصود ابطال الاستدلال والا فالحق ان الوجود معنى بسيط ليس له اجزاء خارجية
ولا عقلية كما سيأتي ومما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم ما ثبت في موضعه من انه انما يتوقف
على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه لا يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها سلمنا
لكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدور
ولا الاحاطة بما لا يتناهى وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين اخرين احدهما انه يتوقف
على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور ثانيهما ان الرسم
انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود بحكم الاستقراء ولانه اعم الاشياء بحسب التحقق دون
الصدق والاعم اعرف لكون شرطه ومعانداته اقل ويجاب اما من الاول فبانه على تقدير تسليم
التوقف يكون تعريفا بالاخص وهو لا يستلزم الدور الا بالشرطين المذكورين سابقا وكلاهما
في محل المنع واما من الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود انما يصح على القول ببداهة الحكم بكون
تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المص وغيره من المحققين واما على القول بكونه نظريا
لا يكون فرق بين الحكمين ويصح منع كون الوجود اعرف الاشياء هذا والمذهبين الاستدلالين
للامام على بداهة الوجود والجواب عنهما اشار المص بقوله والاستدلال بتوقف التصديق
بالتنافي عليه هذا اشارة الى الدليل الاول اي والاستدلال على بداهة تصور الوجود بكون
التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود او بتوقف الشيء على نفسه او

عدم تركب الوجود مع فرض تركبه وامّا ابطال الرسم هذا اشارة الى الدليل الثانى اى والاستدلال عليه
بامتناع اكتسابه لو لم يكن بديهيا لان الاكتساب امّا بالحدّ وهو بالاجزاء فيلزم توقّف الشئ
على نفسه او خلاف الفرض وامّا بالرسم وهو باطل كما عرفت جميع ذلك تفصيلا وقوله او عدم
تركب الوجود عطف على قوله توقّف الشئ على نفسه على سبيل الترديد لانّ اللازم على تقدير
كون الاكتساب بالتحديد هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله وابطال الرسم بالواو دون او
عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لانّ امتناع الاكتساب يتوقف على مجموعهما فتدبّر وقوله
باطل اشارة الى الجواب عنها وهو خبر عن الاستدلال هذا الثالث من وجوه استدلال الامام
انّ الوجود جزء من وجودى لانّ معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم والعلم بوجودى بديهى
لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه ان اريد انّ تصوّر
وجودى بالحقيقة بديهى فمم ولو سلّم فلا نسلّم انّ المطلق جزء منه وتصوّره جزء من تصوّره
وان اريد انّ التصديق اى العلم بانّى موجود بديهى نعم مفيد لانّ كونه بديهيا بجميع اجزائه
مم وكون حكم بديهيا غير مستلزم لتصوّر الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته وظاهر
تقرير الامام بل صريحه على ما فى شرح المقاصد انّ المراد هو تصديق الانسان بانه موجود
ثمّ اورد منع بداهته فاجاب بانّه على تقدير كونه كسبيا لا بدّ من الانتهاء الى دليل يعلم وجوده
بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرّح صاحب
المواقف بانه جزء وجودى وهو متصوّر بالبداهة ثمّ اورد جواب الامام عن المنع
المذكور وزاد عليه فقال وايضا لا دليل عن سالبتين فلا بدّ من الانتهاء الى موجبة يحكم
فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثمّ دفعهما بانّ الذى لا بدّ من الانتهاء اليه دليل هو مرك

١٨

ضرورى لا وجوده فانّا نستدلّ بصدق المقدمتين لا بوجودهما فى الخارج وبانّ الموجبة
الحكم فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له فاورد شارح المقاصد بانّه
لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين فى الايصال الى التصوّر وانّه كلام صريح فى انّه يريد بالدليل
الموصل الى التصديق لا الموصل فى الجملة وانّ مراد الامام من الدليل الذى لا بدّ من العلم بوجوده هو
الامر الذى يستدلّ به كالعالم للصانع لا المقدمات المرتّبة وانّه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع
سوى وجوده وثبوته له نعم يتّجه ان يقال الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه وقال شارح
المواقف فى توجيه كلامه لعلّه اراد كما انّه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين
سلبيين لانّ السلب لا يعقل الّا بالقياس الى الثبوت فلا بدّ فى المعرّف من مفهوم وجودى امّا ضرورى
او منتهٍ اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه ولا يخفى بعده وهذه
هى وجوه استدلال الامام مع اجوبتها وانّما لم يتعرّض المصنف الوجه الثالث لكونه راجعا فى
الحقيقة الى الاوّل فانّ مناطهما ليس الّا الاستدلال على بداهة تصوّر الوجود بكونه جزءا
لمعلوم بالبداهة سواء كان تصوّرا او تصديقا اىّ تصديق كان فتدبّر فان قيل تصوّر
الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفتت الى حصوله عرفت بمجرّد التفاتها
اليه انّه بغير كسب فلا حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كلّ بديهى وكذا كسبيّة كلّ كسبى
كلتاهما بديهيتان بعين ما ذكرنا قلنا انّما يكون كذلك لو كانت البداهة والكسبية لازمتين
بيّنتين للمعلوم ليلزم من الالتفات اليه الالتفات اليهما وليس بيّن وما ذكر انّما يجرى
فى حال الحصول وامّا بعده فلا اذ لا يجب بقاء كيفية الحصول فى الذكر قال الشارح الموشّح
قد يحصل صورة فى النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكرّرت

الصورة توجّهت اليها فالتبست عليها فى بعض الصور كيفيّة حصولها فاحتاجت الى
الاستدلال وذالك بالبديهيّات اولى اذ فى الكسبيّات احتمال قلّما تنتفى وقال المحقق
الدوانى وفيه بحث لانه اذا كان عدم تذكّر المشقّة التى قد كانت قليلا كان اشتباه البديهى
بالنظرى قليلا لانّ هذا الاشتباه انّما يحصل بالتردّد فى انّه هل كان فيه مشقّة الكسب او
لم تكن والمفروض انّ نسيان المشقّة الحاصلة قليل فالتردّد فى حصول المشقّة مع انها قد كانت
قليل فالشكّ فى بداهة البديهى مبنىّ على احتمال قليل الوقوع فيكون قليلا ثم قال والجواب
انّ المدّعى انّ المشقّة الحاصلة قلّما تشى بحصول المشقّة لا ينفكّ فى الغالب عن تذكّرها وح
يحصل الجزم بالكسبيّة ولا يلزم من ذالك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقّة
تذكّر عدم المشقّة حتّى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردّد فى انّه هل كان هناك
مشقّة فنسيت ام لم تكن وان كان وقوع الشقّ الاوّل قليلا فانّ ندرة الوقوع لا يستلزم
ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح فى الجزم بعدم وقوعه و
توضيحه انّ غالب الاحوال تذكّر المشقّة وهو يوجب الجزم فى الكسبيّات ونادرها عدم
التذكّر وهو لا يوجب الجزم بالبديهيّات لاحتمال ان تكون المشقّة حاصلة وقد نسيت فيكون
الشكّ فى بداهة البديهيّات اكثر من الشكّ فى الكسبيّات هذا واعلم انّ للمنكرين لبداهة
الوجود ايضا متمسّكات وهم فرقتان الاولى من يقول انه متصوّر لكن لا بالبداهة بل
بالكسب ولهم وجوه الاوّل انّ الوجود امّا نفس الماهيّة او ذاتىّ لها فان كان نفس الماهيّة
والماهيّات ليست بديهيّة كان الوجود غير بديهىّ وان كان ذاتيّا لها كان عارضا لها لانّ
ذالك معناه فيكون تابعا لها فى المعقوليّة اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض

وهى غير بديهيّة فكذا الوجود العارض لها بل هو اولى فان قيل الكلام فى الوجود المطلق لا فى
الوجودات الخاصّة التى هى العوارض للماهيّات ولو سلّم فالوجود المطلق يكون عارضا للمطلق
الماهيّة والكسبيّات انّما هى الماهيّات المخصوصة فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا
لا يلزم كونه تابعا للماهيّات الكسبيّة اجيب بانّ الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصّة
عليها سيجئ فيكون تابعا لها وهى تابعة للماهيّات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة
وكذا مطلق الماهيّة عارض للماهيّات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوّم لها فيكون
تابعا فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهيّة عارضا لها بالواسطة الثانى انّ الوجود لو
كان بديهيّا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على القضايا البديهيّة
لكنّهم عرّفوه بوجوه كما مرّ الثالث انّه لو كان بديهيّا لم يختلف العقلاء فى بداهته ولم يفتقر
المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها والجواب عن الاوّل انّا لا نسلّم انّ العارض يكون
تابعا للمعروض فى المعقوليّة بل ربّما يعقل العارض دون المعروض وعلم الاستقلال
انّما هو فى التحقّق فى الاعيان ولو سلّم فلا نزاع فى بداهة بعض الماهيّات فيكفى فى تعقّل
الوجود من غير اكتساب وعن الثانى انّ البديهى لا يعرف تعريفا حقيقيّا لا لفظيّا كما مرّ
وعن الثالث انّ الّذى لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهى الواضح وبداهة
تصوّر الوجود لا يستلزم بداهة الحكم كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيّا او بديهيّا
خفيّا فيحتاج الى تنبيه والثانية من يقول انّ الوجود لا يتصوّر اصلا وهو فى
مقابلة القول بانّه اظهر الاشياء قال شارح المقاصد ولخّص الامام لذالك
تمسّكات منها انه لو كان متصوّرا لكان الواجب متصوّرا لزاما للقائلين بانّ حقيقته

الوجود المجرد فان معنى التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجي القول في ذلك ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية الموجودة فيها على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض وههنا لو سلم قيام الصورة كان فظا ان ليس قيام الوجود كذلك لما سيجي ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو مم ولو سلم فلا نم ان نفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى الايجاب وهو غير الوجود المسئلة الثانية في اشتراك الوجود معنى اتفق جمهور المحققين على ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات وخالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى ان وجود كل شي عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشار المصنف اليها بقوله **وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود** **واتحاد مفهوم نقيضه** **وقبول القسمة يعطي الشركة** اي تردد الذهن في خصوصيات الماهيات مع الجزم بالوجود المطلق وهذا اشارة الى اول الوجوه وكون نقيض الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا اشارة الى ثانيها وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب والجوهر والعرض وهذا اشارة الى ثالثها يعطي اي يفيد كل واحد من هذه الوجوه

الوجوه الثلثة الشركة اي اشتراك الوجود معنى بين الموجودات تقرير الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات او مختص بها ذاتيا كان او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي هي عين تلك الخصوصيات واما الثاني فلان التردد في شي يستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه فالتالي ليس الا معلوم عدم الاختصاص والتالي اعني امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات باطل لانا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا او جوهرا او عرضا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد لكونه ممكنا الى الاعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المجزوم به باقيا مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل فالمقدم اعني عدم كونه مشتركا مثله فالوجود مشترك وهو المطلوب فان قيل ان اريد الجزم باحد الوجودات المتخالفة الذوات فلا يجدي نفعا لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اريد الجزم بخصوصية ذات ما بعينها فهو ظاهر البطلان وان اريد الجزم بمفهوم الوجود فهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الدليل وهو ان يقال اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم ح بان العلة موجودة وبانها خصوصية الجوهر فاذا فرضنا زوال الاعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة باقيا بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد اخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك معنى لم يتصور ذلك قطعا فان قيل

يستلزم ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا نجزم بوجود علة
شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره قلنا اولا ان هذا لا يضرنا فان الوجود لو كان موجودا
لكان له وجود مشترك بينه وبين غيره لا محالة ولهذا احال المحققون وجوده كما ستعرف و
ثانيا ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات لانا نجزم بان العلة يجب ان يكون موجودة
ومفهوم الوجود ليس من الموجودات بل هو من المعقولات الذهنية لما سبق فان قلت
التردد بتجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع وكون الوجود من المعقولات الثانية
وغير موجود في الخارج ليس بينا بحيث لا يمكن للعقل الشك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق
الشامل للذهن والخارج ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى قلت التردد انما وقع في خصوصية
شيء نجزم بوجوده في الخارج لما اشرنا من الجزم بان علة الموجود موجودة فيستلزم المطابقة
للواقع من حيث الوجود في الخارج بمعنى ان ما نعلم انه ليس بموجود في الخارج لا يجوز ان يشمله
التردد في شيء نعلم وجوب كونه موجودا في الخارج فليتفطن وقد يجاب ايضا بانه ان اراد انه
يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بين تلك الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم
الا اذا كان الوجود موجودا في الواقع وهو ممنوع وان اراد انه يلزم كون الوجود قابلا للاشتراك
بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبار كما في سائر المفهومات العامة ومن سخيف الاعتراض
لهذا الدليل النقض بالماهية وبالتشخص بان يقال نجزم ان هذه العلة لها ماهية وتشخص ونتردد
في خصوصيتها فيستلزم كونهما مشتركا بين الماهيات والتشخصات والجواب التزام الاشتراك
فيهما ايضا قال صاحب المواقف والمحقق انه ان اريد بمجرد اشتراك الوجود بين الماهيات
معنى لا تماثل الوجودات في الحقيقة فالماهية والتشخص ايضا كذلك وان اريد التماثل في تمام الماهية وانى

واستخبر بانه لم يدع احد التماثل بهذا الدليل ولا بسائر الادلة فهذا التحقيق مما لا جدوى
له وتقرير الدليل الثاني ان مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن الوجود
ايضا معنى واحدا لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا
كان قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان مثلا واما
معدوم وهذا الحصر الاخير باطل بالضرورة فكذا الحصر الاول بخلاف ما اذا كان العدم ايضا
مشتركا لفظيا فانه يصير قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا
الشيء اما انسان مثلا واما ليس بانسان مثلا لان العدم ح يكون رفعا للانسان لانه رفع الوجود المقابل له
وهو الانسان في هذا الفرض وظاهر تحقق الحصر في قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس بانسان
فظهر انه لا بد في هذا الدليل من اتحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين الوجود
والعدم باطل بالضرورة فكون الوجود مشتركا لفظيا باطل فالوجود مشترك معنى وهو المط
ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر
في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد المعاني او معدوم كان
عند العقل تجويز ان يكون بالوجود بمعنى آخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم
العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم الحصر اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر
يعني انه اذا كان حين تعدد الوجود بطلان الحصر باعتبار جواز اتصافه بوجود آخر
فحين تعدد العدم يزيد جواز اتصافه بعدم آخر فيصير البطلان اظهر اقول
وهذا عجيب لان جواز اتصافه بوجود آخر انما يكون بان لا يتصف بهذا الوجود المعين
وهو اتصاف برفع هذا الوجود المعين الذي هو العدم المعين فجواز اتصافه بعدم آخر

لو كان مع الاتصاف بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يقدح في الحصر بين هذا العدم
المعين وبين الوجود المعين الذي هو رفعه ولو كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين
فيكون متصفا بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون متصفا بوجود اخر ولو
سلم فكيف يكون اتصافه بوجود اخر قادحا في الحصر بين هذا الوجود المعين ورفعه وظهر ايضا
بطلان ما توهمه الشارح القوشجي من ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على
تقدير تعدد مفهوم العدم ايضا انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون
موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا
زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه
فانه اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص و
كذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص
واما ليس موجودا بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص
واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان
الشيء حين يتصف بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه فقد اتصف بعدم نفسه
اي بعدم يقابل وجود نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدم المتقابلين ولو اتصف
بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة وحين يتصف
بعدم غيره لو لم يتصف بعدم نفسه فقد اتصف بوجود نفسه المقابل له فلم يخل عن المتقابلين
ولو اتصف بعدم نفسه مع اتصافه بعدم غيره لم يكن اتصافه بعدم غيره واسطة فسواء
لوحظت تلك المقدمة الاجنبية او لم تلحظ لا يكون الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعدم

وعدم المتقابلين فذلك هو معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقوله صدق انه ليس موجودا
بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص
فكيف يمكن ان يصدق سلب وجوده الخاص ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب
جميع الوجودات مع فرض تعدد كل مفهومي الوجود والعدم كما نقلناه ووجه به كلامه
المحقق الدواني مما لا يمكن ان يذهب اليه ذو مسكة ثم قال شارح المقاصد
فلذا عدلنا عما ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر
العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن
للوجود مفهوم واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى اخر والتالي
بط اقول وهذا عجب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا رابعا فان تقريرهم
ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم سوى ان التالي في احدهما بطلان التناقض
بين الوجود والعدم وفي الاخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما نعرف فرقا بينهما فلاي سبب احتاج
احدهما الى اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الاخر ثم ان شارح القوشجي قرر الدليل
الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا لكان العدم الواحد
نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك بط لان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين اقول
معناه انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما واحدا والطرف الاخر مفهومات
متعددة كل منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون شيء منها نقيضا
للطرف الاول لامكان خلو الموضوع عنهما بان يكون واحدا اخر من تلك المفهومات
المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير شارح المقاصد ويرد عليه ايضا ما اوردناه

عليه فانه كما لا يمكن تحقق بين اكثر من مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين

فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة العدم وعدمه فان قيل الوجود نقيض للعدم

وهو ظ وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه وليس عدم العدم هو الوجود

لان تصور عدم العدم موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود فتحقق للعدم نقيضان

الوجود وعدم العدم فبطل ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين ويجاب بان العدم

يؤخذ باعتبارين احدهما بمعنى سلب الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى

ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فبالاعتبار الاول نقيضه

الوجود لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم لانه في قوة السالبة المحمول اذ ليس بين السالبتين

تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي هو في قوة السالبة السالبة وهي هنا

مع موجبة هذا فان قيل لا نم ان مفهوم السلب واحد بل لكل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره

قلنا لا تمايز بين سلب وسلب من حيث هو سلب بالضرورة وانما التعدد بين السلوب بالاضافة

الى ما هي سلوب لها كيف ولو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له

لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية سلبية اخرى لها سواء كان السلب مضافا

الى الوجود او الى غيره والحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث هو سلب من اجلى الضروريات

التي لا يحتاج الى تنبيه اصلا ولا يصح قياسه بالوجود فلا يرد ان من لا يسلم الاشتراك

في الوجود لا يسلم الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في

الوجود ونظيره الدليل الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود

الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ووجود كل من الجوهر والعرض الى وجودات الجناسة

ووجود كل جنس الى وجود انواعه ووجود كل نوع الى وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود

مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان التقسيم عبارة

عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع

مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات

تقسيم الوجود الى الوجودات فلا يرد انا لا نم من قبول الوجود القسمة بين الواجب والممكن

كونه مشتركا بين جميع الموجودات اذ يصدق قولنا العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم

مشتركا بين الموجودات الممكنة لكون التعين غير العالم بالضرورة وكذا يصح تقسيم كل من الامرين

اللذين بينهما عموم من وجه الى الاخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع ككون الحيوان اما

ابيض او غير الابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبر ما اعتبرناه صريحا فانه محمول

مراده فان من قال الوجود اما واجب او ممكن مراده الموجود اما موجود واجب او موجود ممكن

وهكذا وكذا المراد في المثالين فان معنى قولنا العالم اما واجب او ممكن هو العالم اما عالم واجب او

عالم ممكن فلما لم يصح تقسيم العالم الممكن الى العالم الجوهر والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك

العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض وهو الحيوان اما حيوان

ابيض او حيوان غير ابيض وكذا معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان هو الابيض اما ابيض

حيوان او ابيض غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك الابيض

بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الموجودات ثم انه اعترض على

الادلة الثلثة اما على الاول فبان الاثر المقطوع به انما هو انه موجود باحد الوجودات المتخالفة

مطلقا واما على الثاني فبان معنى قولنا زيد اما موجود واما معدوم انه اما موجود باحد الوجودات

المتخالفة او ليس بموجود اصلا واما على الثالث فبان تقسيم الوجود بتاويل المسمى بلفظ الوجود
اجيب بان جميع ذلك انما هو بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتخالفة التي
وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم
مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها هنا واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين
هو ان المط من هذه المسئلة اعني اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات بديهي جدا
وهذه الوجوه تنبيهات عليه فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى تنبيه سيما
بالنسبة الى بعض الاذهان ونقل في المواقف عن بعض الفضلاء ان هذه القضية اي كون
الوجود مشتركا معنى ضرورية اذ نعلم بالضرورة ان بين الوجود والموجود من الشركة
في الكون في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا ينكره الا معاند ومن زعم انه غير
مشترك فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا وحكم
عليه بانه غير مشترك لم يمكنه الجزم في كل وجود انه غير مشترك واذا لم يكن التصديق
عاما لم يمكن اثباتها بالبرهان ثم يجاب عن هذا بانا ناخذها سالبة لا موجبة معدولة
فنقول لا يوجد معنى مشترك بينهما يسمى بالوجود فذلك لا يقتضي وجودا مشتركا بينهما
فان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع وقال شارح المواقف ويمكن ان يجاب ايض
بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى شامل لجميع الخصوصيات **المسئلة الثالثة**
في ان هذا الوجود العام البديهي الذي قد ثبت بداهته واشتراكه معنى في المسئلتين
السابقتين زائد على الماهية في جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا والمخالف في هذه
المسئلة ايض هو ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري واتباعهما القائلون بان وجود

كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا اخص من الاشتراك اللفظي لاحتمال الاشتراك
ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زائدا على الماهية مختصا بها لا نفسها واما الحكماء فانهم وان
قالوا بعينية الوجود في الواجب الا انهم لم يريدوا هذا المفهوم المشترك بل ارادوا معنى
اخر ستعرف ان شاء الله واستدل الجمهور على زيادة الوجود في الجميع بوجوه كثيرة اشار
المصنف الى خمسة منها بقوله فيغاير الماهيات تصريح بالدعوى على سبيل التفريع على
المسئلة السابقة اي لما عرفت كون الوجود معنى مشتركا بين الموجودات فهو مغاير لماهياتها
بمعنى انه ليس بنفس شيء منها ولا جزءها فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية ايض الا
ان المراد ههنا هو المغايرة المخصوصة قطعا وما قيل هذه الفاء للتعقيب لا للتفريع فان
تخصيص المدعى بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعري هو عينية الوجودات
الخاصة لبريته لان المشهور ان الاشعري لا يقول بمعنى للوجود الا الماهية المخصوصة
فعنده لفظ الوجود في كل ماهية مخصوصة مرادف الاسم الموضوع لتلك الماهية بخصوصها كالانسان
والفرس فليس عنده وجود خاص فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس قائلا به فمذهب
الاشعري مركب من جزئين احدهما ان الوجود ليس له معنى مشترك بل هو في كل ماهية
بمعنى اخر وثانيهما انه في كل ماهية نفس ذاتها لا امر زائد عليها ففي المسئلة السابقة
بطل الجزء الاول وبقي احتمال ان يكون الوجود مع كونه مشتركا عين الماهيات جميعا
فقد ابطله ايض في هذه المسئلة ليبطل مذهبه بكلا جزئيه وقوله **والا لاتحدت**
الماهيات ولم ينحصر اجزاؤها اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا
على الماهيات بالمعنى المذكور لكان اما عينها او جزءها وكلاهما محالان اما الاول فلانه لو كان

الوجود عينا للماهيات لاتحدت الماهيات ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين ماهية وماهية ضرورة
كونها عين الوجود الذي هو معنى واحد والتالي باطل بالضرورة وما قيل عليه من انه ذهب جماعة
من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها
وهي حقيقة الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان ولها تقييدات
بقيود اعتبارية بحسب ذلك يتراءى موجودات فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم
يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من بطلان عدم الاتحاد الماهيات ولا تم ايضا اشتراك
الوجود فلا يثبت وجود ممكن فاجاب عنه المحقق الشريف بان هذا خروج عن طور
العقل فان البديهة شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق
متخالفة بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها
الى مكاشفاتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلائله بل هو معزول هناك
كالحس في ادراك المعقولات واما المتبدون بدرجات العقل والقائلون بان ما يشهد
له مقبول وما يشهد عليه مردود فانه لا طور وراءه يزعمون ان تلك المكاشفات
والمشاهدات على تقدير صحتها ما ولت بما يوافق العقل فهم لشهادة البديهة عندهم
مستغنون عن اقامة برهان على بطلان امثال ذلك ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت
اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا للماهيات لكان لها اجزاء اخر بالضرورة
موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزءا لتلك الاجزاء ايضا
وهكذا فيلزم ان لا ينحصر اجزاء الماهية بل يكون غير متناهية وهو محال اما اذا فرض كون
الوجود جزءا خارجيا للماهية مع كون هذا الفرض محالا لما سبق من انه من المعقولات الثانية

الثانية فللزوم التسلسل ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة في الوجود واما اذا فرض كونه
جزءا عقليا وظ انه ح يكون جنسا او يكون هناك جنس فهنا لك جنس موجود هو جزء له ايضا
وهكذا الى غير النهاية فللزوم امتناع تعقل ماهية من الماهيات بالكنه وهو بط لانا نعقل بالضرورة
كثيرا من الماهيات بالكنه بمعنى تصور جميع ذاتياته الاولية والثانوية وانكار ذلك مكابرة
صريحة على انها يجب كونها معلومة للمبادي العالية ومرتسمة فيها مع كونها مترتبة وهو
تسلسل هذا اذا قلنا بعدم تحقق الاجزاء العقلية متمايزة في الخارج كما هو المشهور لان الاجزاء
العقلية لكونها متحدة في الوجود لا تقدم لها على الكل في الخارج واما راى سيد المدققين
فلها تقدم على الكل بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع الى الاحقية في الوجود
فح تكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل فاعترض على التقدير بانه لا بد من الانتهاء
الى البسيطة فان الكثرة مطلقا لا بد من اشتمالها على واحد غير كثرة هو مبدأها فينتهي سلسلة
التركيب اليه لا محالة هف فان قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط
لان معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية
لا يحتاج الماهية الى تفصيلها لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لامكان وجودها فيه من دون
تلك التفاصيل نعم يحتاج اليها في نحو التفصيل من الذهن لا في الوجود الذهني مطلقا ولا محذور
في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير اقول يجب كون الاجزاء
العقلية مط متمايزة في حد ذاتها ضرورة كونها منحصرة في ما به الاشتراك وما به الامتياز
وهاتان صفتان ثابتتان لها في نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل ومعنى كونها تحليلية انه لا يجب
كونها متمايزة في الوجود الخارجي بل هي مخلوطة بحسب هذا النحو من الوجود وليس معناه

ان كونها اجزاء انما هو بتعمل العقل وتحليله بل هى اجزاء فى نفس الامر متمايزة بينها بخلاف اجزاء المقادير
فان كونها اجزاء انما هو بتحليل العقل وتعمله ولا يلزم من ذلك كونها غير مطابقة لما فى نفس
الامر لان لها منشأ انتزاع فى نفس الامر هو كون المقسوم مقدارا قابلا للتحليل بخلاف فرض
التحليل فى مثل النقطة ولا يجب بمجرد ذلك كونها متمايزة متكثرة فى نفس الامر اما الاجزاء العقلية
فانها متمايزة متكثرة فى نفس الامر لما عرفت فاذا كانت متكثرة بالفعل فى نفس الامر يجب
لامحة اشتمالها على الواحد لا يقال لا نم وجوب انتهاء كل كثرة الى واحد حقيقى فان القدر
المسلم هو ان الكثرة لا بد فيها من واحد عددى لا من واحد حقيقى والواحد العددى يجوز
اشتماله على احاد مثلا الكثرة من الانسان لا بد لها من الاشتمال على انسان واحد وظاهر انه
مركب من اجزاء لا يقدح فى كونه مبدأ لتلك الكثرة لانا نقول كل كثرة لا بد ان ينتهى
الى واحد لا يكون مركبا من جنس افراد تلك الكثرة سواء كان واحدا حقيقيا او مركبا لكن لا
من افراد من جنس تلك الكثرة فاجزاء الماهية يجب ان ينتهى الى ما هو جزء واحد للماهية
من حيث هو جزء للماهية ولا يكون مشتملا على ما هو جزء للماهية ولا يكون مشتملا على ما هو جزء
للماهية هنا ويرد على هذا الدليل انه انما يدل على ان الوجود ليس عينا فى جميع الماهيات
ولا جزءا لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زائدا على الجميع لاحتمال ان يكون زائدا فى البعض
وعينا او جزءا فى البعض فلا يتم شئ مما ذكرتم اما عدم لزوم اتحاد جميع الماهيات فظاهر
واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز الانتهاء الى اجزاء وجودها زائد
عليها فان قيل اختلاف الوجود فى العروض والعينية والدخول غير معقول لانه
مفهوم واحد فلا يمكن اختلاف مقتضاه يقال لا نقول ان الوجود يقتضى ذلك بل

بل المقتضى لذلك هو الماهيات ولو سلم ان المقتضى هو الوجود فلا نم وجوب الاستواء فى مقتضاه
وانما يلزم لو كان متواطيا وهو مم والتشكيك لا يثبت مطلوبكم وهو ادعاء الكلية لان اللازم
من التشكيك ان لا يكون ذاتيا فى الجميع ولا يلزم منه ان يكون عرضيا فى الجميع والحق ان الدعوى
بالماهية وهذه الوجوهات شبهات عليها فلا يضرها عدم تماميتها كما صرح به شارح المقاصد
وغيره وقوله ولانفكاكهما تعقلا اشارة الى الدليل الثانى وتقريره ان تعقل الوجود
ينفك عن تعقل الماهيات اى نعقل الماهية ولا نعقل وجودها الذهنى والخارجى فلا يكون
الوجود نفس الماهيات ولا داخلا فيها والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل
تعقل الماهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهنى وتعقلها عبارة عن وجودها فى الذهن
اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها فى الذهن لكن تعقلها غير تعقل وجودها
فى الذهن فان تعقل وجودها فى الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان
عينه بالذات فى بعض الصور فان قيل لا نم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها
فانه كلما تمثل الماهية فى الذهن تمثل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل الماهية مستلزما
لتمثل وجودها لاستحال الشك فى ان الماهية موجودة عند تمثلها فى الذهن اذ يستحيل الشك
فى اتصاف الشئ بمفهوم عند تمثله فى الذهن وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها
ونشك بوجودها الخارجى والذهنى فان قيل محصل هذا الوجه انا نتصور الوجود ولا
نتصور الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة اى تصورا والوجود ليس بمعلوم
اى تصديقا فلا يتحد الوسط اقول التعقل اعم من التصديق فلا باعث على حمل الكلام
على ما ذكرت بل المعنى انا نتصور وجودها او انا نصدق ثبوت الماهية وذاتياتها لها بمعنى انا

هي هي من غير قصد في الوجود العيني والذهني لها كما صرح به شارح المقاصد لا يقال حاصل هذا
الدليل انا نعقل المهية مع الغفلة عن كلا قسمي الوجود الخارجي والذهني وهو لا يدل الا على زيادة
الوجود المطلق بمعنى مغايرته فانه يمكن زيادة كل من القسمين بدون المطلق لانا نقول زيادة
الوجود المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهوم المهية ظاهر جدا بحيث لا يحتاج الى التنبيه بل
المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة قسميه لا من حيث مفهوماهما ايضا بل بحسب حصصهما
وما ظنك كونها افرادهما بحسب مهية مهية فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه
لا يثبت الكلية فان المهيات التي لا نتصورها لعل تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود هذا
وقوله ولتحقق الامكان اشارة الى الدليل الثالث وتقريره ان الامكان ثابت للمهية
ضرورة ان بعض المهيات تحتاج الى الغير في الوجود وظ ان حاجة الشيء الى الغير في الوجود
انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة ان ما امتنع عدمه لذاته لا يصح ان يحتاج الى الغير في
الوجود وهذا المعنى اعني جواز العدم والوجود كليهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان
فلو كان الوجود عين المهية او جزءها لم يمكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع سلب
الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه فلم يمكن ان يثبت لها الامكان والمشهور في تقرير هذا
الدليل هو ان الامكان عبارة عن تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان
الوجود نفس المهية لم يتصور هنالك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق
بين متغايرين فلو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود
جزءا لها وانما عدلنا عنه لابتنائه على التساوي وهو يتوقف على نفي الاولوية الذاتية
فيطول المسافة وتصعب الا ان يراد المساواة في اصل الجواز فيعود الى ما ذكرنا هذا

فان قيل من يزعم ان الوجود نفس المهية يقول ان بعض المهيات يقتضي لذاتها ان
تكون تلك المهية في الخارج وهو الواجب لذاتها وبعضها كالانسان مثلا يحتاج في كونه
انسانا في الخارج الى الغير لان تحقق امر زائد على ذاته وذلك هو الممكن وليس هنالك امر
يكون نسبة المهية اليه والى سلبه سواء وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية
كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للمهية في
المفهوم كما ادعاه اجيب بان كون المهية تلك المهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم المهية
قطعا وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود لانه كون المهية الا انه زيد عليه قيد وهو تلك
المهية وح نقول اذا لم تقتض المهية لذاتها الاتصاف بتلك المفهوم ولا عدم الاتصاف
به كان هنالك مفهوم وراء المهية نسبة المهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان
بمعنى تساوي النسبة ثم لا نستدل بكون الامكان نسبة تقتضي الطرفين حتى يكون التغاير الاعتباري
كافيا والا لكان تخصيص الاستدلال بالامكان لغوا لجريانه في الوجوب بعينه بل نستدل بما
ذكرناه من ان نسبة الشيء الى نفسه والى جزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة و
قوله وفائدة الحمل الى الاستدلال اشارة الى دليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن
الوجود زائدا لكان اما عين المهية فلا يكون حمل الوجود عليها في قولنا السواد موجود
فائدة اذ يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فكون الوجود
عين المهية منتف وهو المط واما جزءها فلم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال لان ذاتي
الشيء بين الثبوت على ما له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض المهيات متعقلة
بالكنه تفصيلا كما مر لكنها كثيرا ما تحتاج في حمل الوجود على المهية المتعقلة بالكنه الى الاستدلال

فلم يكن الوجود جزءا لها ايضا وهو المطلوب وبرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية وقوله

وانتفاء التناقض وتركب الواجب اشارة الى الدليل الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود

زائدا لكان اما نفس المهية فيلزم التناقض اى الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا

او كاذبا عند سلب الوجود عنها لان قولنا المهية ليست بموجودة يكون حينئذ بمنزلة قولنا

المهية ليست بمهية ومعناه ان شيئا ما ثبت له السواد مثلا ارتفع عنه السواد والمراد

التناقض المصطلح اى اجتماع النقيضين لان لنا قضية صادقة فى نفس الامر وهى قولنا

السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس

بسواد والموجود ليس بموجود كان منافيا لتلك القضية الصادقة فى نفس الامر فيلزم اجتماع

النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس مناقضا لشىء من المعنيين واما جزؤها وهو

مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب اذ كل ما له جزء فله جزء آخر بالضرورة

وهو معنى التركيب فقوله وتركب الواجب عطف على التناقض فان قيل الذى لا شك فى صدقه

هو قولنا السواد سواد ما دام موجودا لا مطلقا اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر من

ان صدق الموجبة يستدعى وجود الموضوع فعلى تقدير ان يكون الوجود عين المهية يكون

الصادق هو قولنا السواد سواد ما دام موجودا ولا ينافيه السواد ليس بسواد بل ما ينافيه

هو قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا او صدقهم ولا يلزم من ذلك جواز سلب

الوجود عن المهية اذ هو فى المهية المعدومة لا فى المهية الموجودة فالسواد المعدوم كما

انه ليس بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو سواد هو موجود واجيب بان

هذا الفرق انما يتاتى على تقدير مغايرة الوجود للمهية لا على تقدير العينية اذ على تقدير

تقدير العينية لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المطلق فان الفرق اعتراف بمغايرة الوجود

للمهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد وهذا

وقريب من ذلك ما قيل ان معنى قولنا المهية ليست بمهية فى الخارج ان المهية المعقولة

ليست من افرادها ما له ذات خارجية ولا تناقض فى ذلك واجيب بان قولك ما له

ذات خارجية يشتمل على معنى الكون فى الخارج فقد اعترفت بمفهوم وراء المهية وحاصله

ان المهية ليست بموجودة فى الخارج فلو كان الوجود الخارجى عين المهية لكان المفهوم

من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر وهو سلب الشىء عن نفسه

وهذا تناقض بلا ريب وما قيل من ان سلب الشىء عن نفسه بحسب الخارج جائز

لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه فذلك باطل لان مآله فى الحقيقة الى سلب

الوجود عنه فلو كان الوجود فى الخارج عينه لم يجز اصلا وهذا الدليل ايضا لا يفيد

الكلية لا يقال يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شىء بشىء

وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان قولنا الامكان هو ان

لا يقتضى المهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا بالعدم كذلك وهو المراد بتساوى

نسبة المهية الى الوجود والعدم والنسبة بين الشىء ونفسه اشتقاقا مقصود

بل قد يكون مبحثا للعقلاء فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة الآراء

وكذا تساوى نسبة الشىء الى جزئه ونسبته الى سلب ذلك الجزء انما فى الاشتقاق

واما عن الثانى فبانه يمنع قوله كان السواد موجودا بمنزلة قولنا السواد سواد

والموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والوجود ذو وجود واما

واما عن الثالث فبانه يمنع قوله ان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد
او الموجود ليس بموجود بل بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد او الوجود ليس بذي وجود
وليس هذا تناقضا لانا نقول ظ ان النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري
الذي هو مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن ان يذهب الوهم الى
كون هذا المعنى عين الماهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب اللغة اعني مفهوم هذا المشتق الذي
هو مفهوم ثبت له الوجود ضرورة كونه زائدا بلا خلاف بل النزاع انما هو في انه اذا
اطلق على زيد مثلا لفظ الانسان واطلق عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ
الموجود عليه بحسب العرف هو عين المفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون
هذان اللفظان حين اطلقا على زيد كالمترادفين ام لا بل المعنى ان عليه فيكونان كالمتباينين
فعند القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ الموجود على زيد هو قيام ذلك الامر الزائد
عليه وذلك الزائد هو المراد بالوجود بخلاف حمل لفظ الانسان على زيد فان مناطه انما
هو كون المفهوم من لفظ الانسان تمام حقيقة زيد وعند القائلين بالعينية يكون
حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا تفاوت ويطلق هو لفظ الوجود ايضا
على ما يطلق عليه لفظ الموجود فعنده المفهوم من لفظ الوجود ومن لفظ الموجود
ومن لفظ الانسان ثلاثتها واحد بخلاف القائل بالزيادة فان لكل واحد منها عنده مفهوما
على حدة فقياس حمل المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي عند
القائل بالعينية واحد اذا تحققت ذلك ظهر لك اندفاع الاجوبة الثلثة وقد
يجاب ايضا بان مرادهم من الوجود الموجود على طريقة المسألة المشهورة وصدق

وصف الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع
من غير ان يكون هناك امر زائد بمعنى ان خصوصية الذات تنوب مناب المبدأ مثال الاول
حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول
وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كونه عينا او زائدا يرجع الى كون حمل الموجود
من قبيل الثاني او الاول ونحن نقول اذا كان حمل الموجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان
على زيد في كون خصوصية ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الموجود عليه واجبا
وحمل نقيضه عليه ممتنعا فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الموجود عليه يكون ضروريا
فلا يكون مفيدا وكذا كان قولنا السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد ولما فرغ
المصنف عن ذكر الادلة على زيادة الوجود اراد الاشارة الى الجواب عن اسئلة القائلين
بعينية الوجود فلنذكر اولا ادلتهم مع ما اجاب القوم عنها قال شارح المقاصد
احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية و
ليس جزءا منها بالاتفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام الشيء
لشيء فرع ثبوتها في انفسهما لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا
بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود
فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض
على العارض واما بوجود اخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا
عارض يقتضي سابقية المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير انه
تحقق الشيء اي وجوده زائد عليه تسلسلت الوجودات باعتبار الوجود والعدم

في كلّ من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه
الاول انه لو قام بها وهي بدون الوجود لزم قيام الموجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود
والعدم وهو متناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر العروضات
فان كان ذلك الوجود هو الوجود الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وقيل هذا
التسلسل مع امتناعه يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات
العارضة بالماهية يستلزم وجودها غيرها عارض والا لم يكن للجميع جميعا وفيه نظر لانا
لا نم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود اخر بل كل جميع فرضت معروضها
بواسطة وجود اخر عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه
وبين الماهية وجود اخر اقول يمكن دفعه بان جميع الوجودات الغير المتناهية
الملحوظة اجمالا جميع متحقق على فرض تحقق التسلسل لا يمكن ان يكون وراءه وجود اخر اذ لا
يمكن ان يكون وراء غير المتناهي شيء بالضرورة الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه
لما كان الوجود موجودا لامتناع التسلسل بل معدوما وفيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون
ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة
امتناع اتصاف الشيء بنقيضه وان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فينقل
الكلام الى وجوده فيتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زائد عليه ثم قال والتحقيق
يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم في جانب
المعروض والعارض تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض
او موجودة فيلزم الدور او التسلسل وتقرير الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء
الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه
فيتسلسل الوجودات ثم قال والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية وقيامها
انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الاخر ويعتبر الوجود معنى
له اختصاص ناعت بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم
ويلزم المحالات واما تفصيلا فنقول في التفصيل ان قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية
المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية المتحققة الموجودة ليلزم الدور او التسلسل فان
قيل ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود والعدم نفسها او
جزءها على ما قيل فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون
موجودا ولا معدوما لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه المنع لان اللاوجود
نقيض الوجود بلا نزاع قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا
ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم
المحال لانه ان كان العدم فتناقض والوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية
امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة
فيجوز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها
وجود ذهني لا يلاحظ العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم وان اعتبر العقل
وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي
الوجود الذهني فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود
على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني

انا نختار ان الوجود موجود ولا نم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده امرا زائدا
عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره ولا دلالة لما اقيمت عليه
وتحقيق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بجزئه
من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما
بين الاشيا بالزمان كان فيما بين اجزائه من غير افتقار الى زمان اخر فان
قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا
لم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج الى فاعل ومعنى تحقق الوجود
بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود
اخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به عقلا او نختار ان
الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود
هو العدم واللاوجود لا اللاموجود وغايته الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود لمعدوم
كما ان السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه
لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل
فلا يلزم الا تحققه في العقل قال وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض
القائمة بالمحل كسواد الجسم فان قيامه اما بالجسم الاسود فدور او التسلسل واجتماع
المثلين او اللااسود فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله
لئلا يلزم ما ذكر وطريانه على محل بصير حال الطريان اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود
مع الماهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري فلا يصح

فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاستناد بان ذلك
انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود
ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سلكنا من نفي الواسطة انتهى اقول وسياتي
عند قول المصنف والوجود لا يرد عليه القسمة وما يتعلق بذلك هذا واذا تحققت جميع ما
ذكرناه فقوله وقيامه بالماهية من حيث هي اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من
جانب الماهية بان الوجود لو كان زائدا على الماهية فاما ان يقوم بالماهية الموجودة فيلزم كون
الماهية موجودة قبل وجودها او بالماهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين بمنع الحصر اي
لا نم ان قيام الوجود اما بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة بل قيامه انما هو بالماهية من حيث
هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وقد يقرر دليل الخصم بان قيامه بها
اما في زمان وجودها فتحصيل الحاصل او في زمان عدمها فاجتماع النقيضين ولا يمكن منع الحصر
والا يلزم الواسطة بل نختار ان القيام في زمان وجودها بهذا الوجود لا بوجود اخر ليلزم
تحصيل الحاصل وقوله فزيادته في التصور اشارة الى الجواب عن استدلاله في جانب الوجود
على سبيل التفريع على الجواب عن الاستدلال الاول اي لما كان الوجود انما يقوم بالماهية
من حيث هي لا من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني العراء
عن الوجود والعدم انما يثبت للماهية في العقل لا في الخارج ضرورة كونها في الخارج غير
منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود على الماهية وعروضها انما يكون في التصور لا
في الخارج ليلزم من كون الوجود في الخارج وزيادة وجوده عليه التسلسل الخ بل الوجود
ليس الا في الذهن وكونه في الذهن فوجود له زائد عليه لكن في الذهن ايضا وهكذا كلما

العقل ولا يلزم الشرح الخ لانقطاعه بانقطاع الاعتبار ولم يلتفت المصنف الى الجواب الذى
ذكره شارح المقاصد من كون وجود الوجود فى الخارج عين الوجود لكونه خلاف الواقع
لا يقال التفريع يدل على ان قيام الوجود بالمهية من حيث هى علة لكون زيادته فى
التصور لا فى الخارج والحال ان المهية من حيث هى موجودة فى الخارج وان كانت هذه الحيثية
ثابتة لها فى العقل لا فى الخارج فاذا كانت موجودة فى الخارج جاز ان يثبت لها شئ فى
الخارج كما ان الجزئى الحقيقى لما كان موجودا فى الخارج جاز ان يعرضه الاعراض الخارجية
وان كانت الجزئية انما يعرض ويثبت له فى العقل وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها
فان البياض مثلا ليس بقائم بالجسم الابيض ولا بالجسم الا ابيض بل قائم بالجسم من حيث هو
وهذه الحيثية انما يثبت له فى العقل لانا نقول قولنا المهية من حيث هى مركبة
من موصوف هو المهية ومن صفة هى الحيثية ومعنى كون هذه الحيثية ثابتة لها فى
العقل هو ان الموجود فى الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة فانما هو
موجود فى العقل فقط فالمهية من حيث هى موجودة لا انها موجودة من حيث هى
وفرق ما بينهما اذا عرفت فاذا ثبت للموصوف باعتبار الصفة التى لا توجد الا فى العقل امر
لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر له الا فى العقل لان ما ثبت له ذلك الامر ليس الا فى
العقل وكذا الحال فى الجزئى الحقيقى فان الاعراض الخارجية انما يعرض لذات الجزئى الموجودة
فى الخارج لا لها مع وصف الجزئية الثابتة لها فى العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف
امر فبالضرورة يكون ثبوته لها فى العقل لا فى الخارج والنقض غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت
بالقياس الى متقابلين عرضيين الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا فى العقل

فان الجسم من حيث هو بالقياس الى السواد والبياض اعنى لا من حيث هو اسود
او ابيض ليس باسود وابيض فى الخارج لكنه موجود فى الخارج من هذه الحيثية اعنى
لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة كون الموضوع مقدما بالوجود على السواد والبياض
العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له فى الخارج لا فى العقل فان قيل ان لم يثبت للمهية
كون فى الخارج كانت عارية عن الكون فيه فيكون معدومة فيه هف وان ثبت
لها فى الخارج كون ولا شك ان الثابت للشئ فى الخارج غير ذلك الشئ فى الخارج ممتاز
عنه فيه وليس عين المهية ولا جزءها كان زائدا عليها فى الخارج ولا يلزم من زيادته
عليها فى الخارج انفراد كل منها بوجود اذ لا يلزم من زيادة المقبول على القابل فى الخارج
ان يكون المقبول موجودا بوجود مغاير لوجود القابل بل قد يوجدان بوجود واحد كالوجود
والمهية فان الوجود موجود بنفسه والمهية موجودة به اجاب عنه المحقق الشريف
بانا اذا قلنا زيد موجود فى الخارج فقولنا فى الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان
قيس الى وجوده كان ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود فى الخارج بلا ارتياب ما
كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد فى مثالنا واما الذى وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود فى
مثالنا فلا جزم بكونه موجودا من الموجودات فان عاقلا لا يشك فى ان زيدا موجود
فى الخارج واما ان وجود زيد موجود فى الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج
ظرفا لنفس شئ لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك الشئ او لا ترى ان قولك زيد
متصف بالسواد فى الخارج صادق قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس الاتصاف
وان قولك اتصاف زيد موجود فى الخارج ليس بصادق اصلا وكيف والسلوب و

والنسب التى لا وجود لها فى الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها

قال اذا تمهد هذا نقول الهية اذا كانت فى الخارج ثبت لها فى نفس الامر الكون فى

الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها فى الخارج الكون على

ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون وذالك لان ثبوت شئ لامر فى الخارج بمعنى اتصاف

الامر به فى الخارج وان لم يقتض وجود ذالك الشئ فى الخارج لجواز اتصاف الموجودات

الخارجية فى الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضى وجود ذالك الامر فى الخارج بداهة

فان الشئ ما لم يثبت فى الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا

او عدميا فلو كان الكون ثابتا فى الخارج للهية لكانت قبل ثبوته فيه لها ثابتة فيه فكان

لها قبل قيام الكون بها فى الخارج كون اخر فيه وهو باطل فقوله ان لم يثبت للهية كون فى

الخارج كانت معدومة فيه مردود بانها وان لم يثبت لها فى الخارج كون لكن يثبت

لها فى حد نفسها الكون الخارجى فيكون موجودة فيه لما عرفت من ان الموجود الخارجى

ما يكون الخارج ظرفا لوجوده لا لوجوده ولا يلزم من ذالك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى

يكون وجوده موجودا خارجيا ولا ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود ليلزم كون الموصوف

ثابتا فيه قبل الاتصاف به فظهر ان الوجود الخارجى لا يكون موجودا فى الخارج ولا

قائما فى الخارج بالهية فكان لها قبل قيامه بها وجود اخر فيه وما يقال من ان قيام

كل صفة فى الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التى هى الوجود

فان الامر بالعكس فيه ليس بشئ لان البديهة لا تفرق بين صفة وصفة فى ذالك نعم يشهد بان

قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده قبله لا يكون قيامها

بها قياما خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم لا ان يستثنى من تلك القاعدة البديهية ولكنا ما نقول

من ان الوجود موجود فى الخارج بذاته لا بوجود زائد على ذاته وان غير الوجود موجود

بالوجود لا بذاته وذالك لان الوجود هو التحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج فى كونه متحققا

الى تحقق اخر بل هو متحقق بذاته وما عداه التحقق يحتاج فى كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه

ويمثل ذالك بالضوء فانه مضئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته فى نفس الامر وما عداه مضئ

بالضوء لا بذاته ليس مما نقول لما حققنا من ان الوجود لو كان موجودا فى الخارج لكان قيامه

بالهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود اخر فيه ولما قيل عليه من ان اتصاف

الشئ بنفسه فى نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك تغاير اعتبارى فيكون الاتصاف

اعتباريا لا بحسب نفس الامر فوجود الهية فى الخارج وجود خارجى لا موجود خارجى وكذلك

الضوء فى نفسه لا انه مضئ فى نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشئ بنفسه

فى نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه فى نفس الامر والا ارتفع النقيضان قلت تصور السلب

فرع تصور الايجاب بحيث لا يتصور ايجاب لا يتصور سلب فليس ذالك من ارتفاع النقيضين

فى شئ وانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبة لا يصدق ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن ان

يتصور نسبة انتهى كلام الشريف فان قيل قولكم ثبوت الشئ للشئ فرع على ثبوت

المثبت له منقوض باتصاف الهيولى بالصورة فان الهيولى متاخرة عن الصورة بالوجود لكونها

شريكة لعلة الهيولى وايضا لو صح ذالك لزم ان لا يصح اتصاف الهية بالوجود فى العقل

ايضا لانه يلزم كونها موجودة مرات غير متناهية ولو اجيب بان هذا الشرط فى الامور

الاعتبارية لكون الوجود اعتباريا لزم عدم امتناع كون الهية متصفة بالوجود فى الخارج

ايضا لانه وان توقف على كون الماهية قبل الوجود موجودة بوجود اخر وتسلم لكن ذالك
الوجود لا يلزم تسلسل في الاعتباريات لكون الوجود الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج على
ما ذكرتم قلنا اما الاول فممنوع بان اتصاف الهيولى انما هو بالصورة المعينة والتي شريكة
لعلة الهيولى هي صورة ما فلا منافاة واما الثاني فبان مرادنا من كون اتصاف الماهية بالوجود
عقليا لا خارجيا هو ان الوصف اعتباري ليس بموجود في الخارج لا انه ليس بخارجي وقد
عرفت الفرق بينهما فالاتصاف ذهني والوصف خارجي فكلما كان الوصف اعتباريا فالاتصاف
ذهني ولو فرضت الوجود موجودا في الخارج فالتسلسل اللازم هناك ليس تسلسلا في
الاعتباريات **تذييل** ان جماعة من اتباع الاشعري ارادوا توجيه مذهبه
في عينية الوجود للماهيات بحيث يرجع الى مذهب القوم فقال شارح المقاصد ماخذا
لما في المواقف ادلة القائلين بان وجود الشيء ليس نفسه انه لا يفيد سوى ان ليس المفهوم
من وجود الشيء هو المفهوم من ذالك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض
بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وعمدة ادلة القائلين بان وجود
الشيء نفسه انه لا يفيد سوى ان ليس للشيء هويتان ولعارضه المسمى بالوجود هوية
اخرى قائمة بالاول بحيث يجتمعان اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من
ذالك وجود الشيء هو المفهوم من ذالك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا نزاع بين
الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند
العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية و
الماهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل منهما هوية متميزة

تقوم احدهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير البحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور
لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول باشتراك الوجود لفظا بمعنى
ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس ولا اشتراك
بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل انتهى وانت خبير بان صريح مذهب
الاشعري هو انه ليس للوجود قيام بالماهية اصلا لا خارجا ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية
وان لم يف به ادلته وكلام القوم صريح في ان له قياما بالماهية في التعقل وهو مرادهم
بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين وايضا القوم ليسوا قائلين بان ليس للوجود هوية
ممتازة عن هوية الماهية فقط بل بانه ليس له هوية خارجية اصلا لا ممتازة عن هوية
الماهية ولا متحدة معها وبناء ما ذهلنا على ان الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين قال
في المواقف هذه الوجوه اي التي استدل بها القوم انما تفيد تغاير المفهومين دون
الذاتين والنزاع انما وقع في تغاير الذاتين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه
هو مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما
هويتان متمايزتان تقوم احدهما بالاخرى وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ وهذا كما ترى صريح
فيما ذكرنا وظ انه لو كانت هوية واحدة هوية لمفهومي الوجود والسواد مثلا لكان الوجود
ايضا محمولا لتلك الهوية بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود مثلا
كما لا شك في ان السواد موجود وايضا يلزم اما ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية
واما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون شيء من الماهيات ذاتيا لشيء
من الهويات وهو ظ البطلان وعلى الثاني اما ان يكون كل منهما ذاتيا ويكون احدهما ذاتيا

والاخر عرضيا فاما الاول فلما ان يكون كل منهما تمام المهية او كل منهما بعض المهية او احدهما تمام المهية والاخر بعض المهية فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية الواحدة ذات تمامى المهية وعلى الثانى ان لا يكون شئ من المهيات تمام المهية لشئ من الهويات وعلى الثالث ان يكون اما الوجود جزء المهية او المهية جزءا لوجود واما الثانى اعنى ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما ان يكون تلك الهوية بنفس ما هى هوية للذاتى هوية للعرضى ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتى والعرضى كما لا يخفى او تكون بما هى هوية للذاتى غيرها بما هى هوية للعرضى فيكون هويتين فى الحقيقة لا هوية واحدة فليتفطن هذا ثم ان صاحب المواقف زعم ان النزاع راجع الى النزاع فى الوجود الذهنى فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان فى العقل امرا هو الوجود وامرا هو المهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس المهية لانه لا تغاير ولا تمايز فى الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفى الوجود الذهنى فى تحقق تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم فى كون التعقل بحصول شئ فى العقل وفى انتفائه الثبوت فى الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفى الوجود الذهنى نفى التغاير بين الوجود والمهية فى التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ونفى الاشتراك المعنوى بان يعقل من الوجود معنى كلى مشترك بين الوجودات كما لا ينفى تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع ولا اشتراك كل منها بين الافراد بل غاية الامر انه لا يقولوا الوجود زائد فى العقل والمعنى الكلى المشترك ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفى التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر

ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفى الوجود الذهنى على ان الوجود مشترك معنى وزائد على المهية ذهنا بالمعنى الذى ذكرنا نقل هنا وتقرير اشكال المشهور ان الوجود المطلق اعنى هذا المفهوم البديهى الذى ثبت اشتراكه معنى بين المهيات وزيادته عليها فى التعقل مفهوم كلى له افراد عارضة للمهيات متماثلة او متخالفة وتلك الافراد انما تعرض المهيات فى العقل وذالك المفهوم الكلى المسمى بالوجود الكلى عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور بين الحكما والمتكلمين فى عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو فى الوجود الخاص لا فى الوجود المطلق اذ هو زائد فى الجميع عند الجميع وناهيك فيما ذكرنا قول المص فيما سيأتى ويقال بالتشكيك على عوارضها وقال شارح المقاصد هذا اى ما ذكرهم من زيادة الوجود على المهية ذهنا انما هو فى الممكن واما فى الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما فى الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به فى العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها فى كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بمهية ولو فى العقل كما فى الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وذالك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصة حصة باضافته الى الاشيا كبياض هذا الثلج وذالك وذالك ووجودات الاشيا هى هذه الحصص وهذه الحصص مع ذالك المفهوم الداخل فيها خارجة من ذوات الاشيا زائدة عليها ذهنا فقط

عند محققيهم وذهنا وخارجا عند آخرين وحاصل مذهب الحكماء ان الوجود مفهوما واحدا مشتركا

بين الوجودات والوجودات حقائق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون

متماثلة متفقة الحقائق ولا بالفصول لئلا يكون الوجود المطلق جنسا بل هي معاني لا اسم لها كنور

الشمس ونور السراج فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم ومشتركان في عارض النور و

كذا بياض الثلج والعاج الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام

العرض توهم ان تكثر الوجودات وان كونها حصة حصة انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات

المعروضة كبياض هذا الثلج وذاك وكنور هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقائق

مندرجة تحت هذا المفهوم الخارج عنها العارض لها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته

حصة حصة بالاضافة الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المخالفة

فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة بالاضافة الى الماهيات والوجودات

الخاصة المخالفة الحقائق فمفهوم الوجود المطلق ذاتي داخل في حصصه وهما خارجان عن الوجودات

الخاصة والوجود الخاص هو عين الذات في الواجب وخارج زائد فيما سواه انتهى

كلامه وبالجملة كتب القوم مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوما كليا له

افراد متكثرة حسب تكثر الماهيات وبنوا عليه كثيرا من المسائل ولعمري ان ذلك من اعظم

المشكلات كيف وقد صرح كافتهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق الماهيات لا ما به تحقق الماهية

وسيأتي عن قريب في كلام المصنف ومذهب قاطبتهم ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهي

التصور فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون هو ايضا نفس تحقق الماهية المخصوصة لا ما

به تحقق الماهية المخصوصة وكل ما هو من تحقق لا يمكن ان يكون له خصوصية في نفس التحقق

التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحققات ولا يمكن ان يتخصص الا بان يكون تحقق هذا

وتحقق ذاك وهذا التخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو متحقق بذلك التحقق وهذا هو

معنى الحصة فليس للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى الماهيات المتكثرة وهذه الحصص ليست

الا نفس مفهوم التحقق مع قيد الاضافة الى الماهية ومفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس

له قيام حقيقة بالماهية بحسب نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن لانه اعتباري محض و

انتزاعي صرف فالم يعتبره العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون قائما بشيء اذ ليس شيء الا بعد

الانتزاع فاذا انتزعه العقل من الماهية اما من حيث ذاتها كما في الواجب او باعتبار امر زائد

عليها كما في الممكن يعتبره قائما بالماهية والماهية متصفة به وهذا هو المراد من قيام الوجود

بالماهية في التصور لا ان هناك قياما حقيقيا بلا اعتبار معتبر اذ لا يتصور ذلك في حق الوجود

الذي ليس معناه الا التحقق كما عرفت فهذا هو تقرير الاشكال الوارد على الحكماء وستسمع منا

ما ينفصي به عن هذا الاشكال وتقرير مذهبهم على وجه يطابق قواعدهم ان شاء الله تعالى

قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود وان الوجود بل الموجودات

ليست بمتكثرة في الحقيقة بل هنا موجود واحد تعددت شؤونه وتكثرت اطواره

ولما كان ذلك بحسب الظاهر وبالمعنى المتبادر مخالفا لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الموجودات

بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار تصدى كثير من المحققين لتوجيه مذهبهم فجماعة ممن لهم خوض

في التصوف وممارسة في طريقة النظر ذهبوا الى ان مرادهم من الوجود الواحد الواحد هو

حقيقة الوجود العام البديهي اعني ما هو معروض له حقيقة ولكن لا بشرط التعين واللاتعين

وانه هو الواجب ثم كما ان واجب الوجود عند الحكماء هو حصة تلك الحقيقة ولكن بشرط اللاتعين

فقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام ذاتيا على الوجود الواجب وعلى الوجودات
الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق مختلفة يجوز ان يكون ذاتيا على حقيقة واحدة
مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفية القائلون بوحدة
الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون معروضه
موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته
بالنسبة الى افراده فانه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات واقوى ما ذكروه
انه اذا اختلف الماهية والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدة
وهو منقوض بالعارض واجيب الاختلاف بنفس الماهية كالذرع والذراعين من المقدار
لا يوجب تغاير الماهية ونقل عن بعضهم انه اذا اختلف حقيقة بكونها في شيء اقوى او
اقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحققين راجع الى الظهور دون تعدد واقع في
الحقيقة الظاهرة اية حقيقة كانت من علم او وجود او غيرهما فقابل يستعد لظهور
الحقيقة من حيث هي اتم منها من حيث ظهورها في قابل اخر مع ان الحقيقة واحدة في
الكل والمفاضلة والتفاوت واقع بين وقوعاتها بسبب المظهر المقتضي لتعين تلك
الحقيقة تعينا مخالفا لتعينها في امر اخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية
ولا تبعيض قال ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان
لا النظر والبرهان فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ
القلب بالكلية من جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة
ودوام الجمعية والمواظبة على هذه الطريقة بدون فترة ولا تقسيم خاطر ولا

ولا تشتت عزيمة منّ الله تعالى عليهم بنور كاشف لهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر في
الباطن عند ظهور طور وراء العقل ولا تستبعدن وجود ذلك فوراء العقل اطوار
كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله تعالى ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان
يحكم العقل بصحة بعض ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا خارج العالم ولا داخله
كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة
محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها التعين مع ان وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل
فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج والمقصود هنا دفع
الاستحالة العقلية والاستبعادات العادية عن هذه المسألة لا اثباتها بالبراهين و
الادلة قال واما الدلائل الدالة على وجود الكلي الطبيعي فلبست تام تفيد هذا المطلب على
اليقين بل على الاحتمال فلهذا وقع الاحتراز عن ايرادها والاشتغال بما يدل على اثبات هذا
المطلب بعينه فنقول لا شك ان مبدأ الموجودات موجود فلا يخلو اما ان يكون حقيقة
الوجود او غيرها لا جائز ان يكون غيرها ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى غيره هو
الوجود والاحتياج ينافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا ثبت
المطلوب وان كان متعينا يمتنع ان يكون داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون خارجا
فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة له فان قلت لم لا يجوز ان يكون
التعين عينه قلت ان كان التعين بمعنى ما هو به التعين يجوز ان يكون عينه لكن
لا يضرنا فان ما به التعين اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين والا
لتسلسل وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا

يحاذيها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من تتبع معارفهم المبثوثة في كتبهم ان ما يحكى من
مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية و
العينية منبسطة على الوجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع
تعين اخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت لها تعين يجامع التعينات
كلها لا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاته غير زائد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذا تصورها
العقل بهذا التعين امتنع من فرضه مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لا
من تحوله وظهوره في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتباينة علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب
النسب المختلفة والاعتبارات المتغايرة انتهى كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في تقرير هذا
المطلب ولكن عندي فيه انظار كثيرة يجب ان اشير الى بعضها منها حديث التشكيك فانه
ممتنع في الحقائق والذاتيات وعلى ذمتنا انتم اتمام البرهان عليه ودفع الطعن عنه
في موضع يليق به ومع ذا فالنفس حينئذ فيما يدعيه لو لم يكن هناك مانع اخر وسيأتي
قد ذكر هذا المطلب في بحث الكيف ومباحث الاعراض
تحقيقه ان شاء الله ومنها حديث طور وراء العقل فانه ممتنع ان يكون طور وراء العقول الا النبوة ولو
جوز ذلك لبطلت الشرائع وجميع الاحكام النقلية والعقلية وارتفع الامان وانسد
باب الايمان وليس نتيجة ما ذكر من الرياضة والمجاهدة سوى تلطيف السر وتهذيب
الباطن ليسهل النظر ويتيسر عمل الفكر وصفو الذهن فيتجرد المعقولات النظرية عن
الغواشي الوهمية ويتميز المعقول عن الموهوم وذلك هو معنى الكشف ونور الله الكاشف
بل ان التصوف الا الحكمة المشرقية البالغة الحد المشاهدة التامة والمكاشفة الكاملة التي
هي اندفاع حجب الاوهام الجزئية والاغشية الحسية عن عين البصيرة العقلية التي

هي حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء كما هي ومنها تجويز كون الوجود الواجب الذي هو اتم انحاء
الوجود فعلية وكمالا على نحو وجود الكلي الطبيعي الذي على تقدير وجوده كما فهموه من اضعف الموجودات
الغير المستقل في الموجودية المحتاج الى انضمام التعينات والعوارض المشخصة ومنها نفي كون
التعين عين ذاته تعالى واثبات تعين لا ينافي التعينات بل يجامعها ويختلط معها وهو عين
ذاته تعالى وظني ان مثل هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعين والوجود لا من كماليته وتماميته
كما في المجردات العقلية فانها يمتنع ان يختلط لتماميتها مع غيرها فكيف الوجود الواجبي تعالى بل
الحق توجيه مذهبهم وتاويل كلامهم في وحدة الوجود الى ما يؤول الى مذهب الحكماء المتألهين
على ما سنحقق مذهبهم من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحت وعين التعين البحت
وعين الفعلية الصرفة وتعينها ووجودها بنفس ذاتها لا بامر زائد عليها وهي حقيقة
الوجود ولا حقيقة له غيرها **نكتة** قال في شرح المقاصد وما اعجب حال الوجود
من اختلافات العقلاء فيها بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشيء
ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل انه جزئي حقيقي لا
تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود
زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو وقال والحق انه كلي والوجودات
افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع كثير من المتأخرين الى انه واجب
ومنها اختلافهم في انه عرض او ليس بجوهر ولا عرض لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو
الحق ومنها اختلافهم في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا تسلسل و
قيل بل هو اعتباري محض لا تحقق له في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زائد عليها

كما سبق ومنها الخلاف في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا كما سبق ومنها الخلاف في انه متواطٍ او مشكك وسيأتي وانما اطنبنا الكلام في هذه المسئلة بهذه التعقيبات لكونها من اعظم المهمات

المسئلة الرابعة في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه متصورا بالبديهة ومشتركا معنى بين الموجودات قد يتقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي او في الخارج ويراد به الوجود العيني والوجود الاصلي وقد يتقيد بقيد بالذهن فيقال الوجود الذهني او في الذهن ويراد به الوجود الظلي والوجود الغير الاصلي والمراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصف به الشيء يصير بحيث يصح ان يترتب عليه اثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة من الحقائق وذاتا من الذوات فمعنى كون النار مثلا موجودا في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليها الاضاءة والاحراق ومن هيهنا قيل الوجود الخارجي هو كون الشيء مبدا للاثار ومصدرا للاحكام هذا القسم من الوجود مما لا شبهة فيه ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء به بحيث تترتب اثاره ولوازمه عليه مع كونه ذا كون وتحقق ما هذا مما فيه خلاف بين الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة في ان للنار مثلا وجودا به تظهر عنها احكامها وتصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرها وهذا الوجود يسمى عينيا وخارجيا واصليا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليها الاحكام والاثار اولا وهذا الوجود الاخر وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صورة فتحقق محل

محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي كما يستطاع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسر جدا انتهى كلام شرح المواقف فالى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله **وهو** اي الوجود **ينقسم الى الخارجي والذهني** اي يشتمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا منهما ثابت ومتحقق **والا** اي وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على المجموع بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني **لبطلت الحقيقية** اي هذا القسم من القضايا استدل المثبتون الوجود الذهني بوجوه ثلثة الاول ما اشار المصنف اليه وتقريره يستدعي تقديم مقدمة هي ان القضية قد تؤخذ خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة كقولنا حركة الفلك اما شرقية واما غربية وكقولنا هلكت الماشية وقتل من في الدار وامثال ذلك مما الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الوجود وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي جنس وفصل والوجود اما مجرد عن الماهية او قائم بها وقد تؤخذ حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة محققة كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث واما مركب او بسيط الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد في تقرير الدليل ان من القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج مطلقا كقولنا العنقا طائر وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن انتهى فخصص الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى وتبعه المحقق الشريف فقال في شرح كلام المصنف

يعني ان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد للكلي الواقع عنوانا سواء
كان ذالك الفرد موجودا في الخارج اولا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين
على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا
على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد
في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في انفسها فظهر ان الحكم
فيها يتناول ما ليس بموجود في الخارج اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق الايجاب
عليه ضرورة فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام الايجابية الكلية كلها باطلا
قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها
لا بطلان كل الحقيقيات الذي هو مدعاه اللهم الا ان لا يجعل الموجبة الجزئية داخلة
في المدعى يعني يخص الدعوى بالموجبة الكلية **اقول** فظهر من مجموع ما نقلنا
انهم خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقية هو بطلان
اعتبارها اي يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية واخذها قضية على حدة باطلا ضايعا
بلا فائدة حيث لا يصدق فيما لا وجود لموضوعها اصلا وينحصر الحكم فيها على الافراد الموجودة
في الخارج فيما كان لموضوعه وجود فتغني القضية الخارجية عن الحقيقية ويصير اعتبار
الحقيقية لغوا محضا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض على هذا الدليل
بعد التخصيص بالكلية بانه على تقدير انتفاء الوجود في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية
الكلية فان معناها على ما علم من تفسيرها الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر
غاية ما في الباب ان تكون الحقيقية مساوية معا على هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية

الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق
الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب ان تكون الحقيقية مساوية للخارجية
نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد الذهنية يعني جميع الافراد
الموجودة في الخارج وغير الموجودة في الخارج لئلا يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن ليس كذلك
على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي انتهى **اقول** الافراد النفس الامرية
لا يمكن ان ينحصر في مادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من الافراد النفس الامرية
ما يكون فرد الماهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا الحكم المثلث مطرد على جميع ما هو فرد
لماهيته سواء اعتبر موجودا باحد الوجودين اولا كيف وتقرر الماهية متقدم يا الماهية على تقرر
الوجود كما سيأتي وهو ايضا معترف به والفرد انما يكون للماهية لا للوجود واما ما ليس له
فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا المعنى بل بمعنى اخر كما يأتي عن قريب ثم قال
والحق ان معنى قول المص والا لبطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى
انه لا يكون لاعتباره فائدة بل يرتفع هذا القسم بالكلية **اقول** قد عرفت ان الظ من كلام من
سبقوه ليس الا ذالك فلا وجه للاعتراض عليهم ثم التوجيه بما هو الظ من كلامهم و
مبناه ثم انه اورد عليه بان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى
مبني على اعتقادهم ثبوت الوجود الذهني وليس في اعتقادهم ذالك دليل عليه بل
الكلام في الملازمة الذاهبين اليه **واقول** هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم مبنيا
على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية والذهنية وليس كذلك
كما عرفت بل معناه الحكم على جميع الافراد بحسب نفس الامر مع عدم التفات الى خصوص الوجود

الخارجي وان التفت فالى مجرد الوجود في الخارج واللاوجود فيه لا الى خصوص الوجود الذهني
فانا نعلم قطعا ان في مثال زوايا المثلث مثلا نجزم بعموم الحكم بجميع الافراد في نفس الامر
لا يخطر ببالنا خصوص الافراد الذهنية بل نجزم بذلك وان لم تكن قائلين بالوجود الذهني بل مع القول
بعدمه اذ غاية الامر ان يخطر الوجود في الخارج واللاوجود فيه ثم انى اقول اذا علمت
معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما ذكرنا وتاملت حق التامل ظهر لك انه لا حاجة الى
التخصيص بالكلية بل يكفي الايجاب فقط اذ يلزم على تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية
كلية وجزئية لان المعتبر في القضية الجزئية انما هو البعض الغير المعين فكل بعض من الابعاض
اذا اخذ على نحو الحقيقية يكون له افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني
ثابتا لزم الاقتصار على الافراد الموجودة في الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين
الجزئية الخارجية فلم يكن لاعتبارها حقيقية فائدة فيلزم بطلان الحقيقية مطلقا وهو المطلوب
فان قلت من القضايا ما هو ليس لعنوان موضوعها فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي
كمفهومي الواجب بالذات والوجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارجي فح يتحقق
الحقيقية الموجبة الكلية قلت ذلك ايضا مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت
ما ذكرنا من معنى الحقيقية والمراد من البطلان اندفع ذلك على ان المراد بالافراد الذهنية
هو الافراد المقدرة على ان يكون الذهن ظرفا للوجود الفرضي اعني الوجود الذي يكون هو
نفس الفرض والتقدير في الذهن لا الوجود الذي يكون الافراد على تقديره وجودها في
نفس الامر موجودة به وليس لمفهومي الوجود الخارجي والواجب بالذات فرد بالمعنى الثاني
لا بالمعنى الاول فليتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا الدليل بانه لولا الوجود الذهني

الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالي بط فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد
به قطعا ان الممتنع في الخارج معدوم فيه بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع من الافراد
المعقولة للمعدوم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية
في اصطلاح القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقية ههنا هي التي حكم فيها على ما يصدق
عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون
موجودا فيه اصلا لا المفسرة بما اشتهر من ان الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط اما
محققة او مقدرة لكن يرد عليه ان المفهوم المعدوم امر سلبي هذا حاصل ما ذكره
شارح المواقف وهذا ما وعدناك انفا وانت خبير بان تقرير شارح المقاصد اولا ناظر
الى تقرير المواقف لكن بتغييره الى ما يصير الحكم فيه ايجابا واخر ناظر الى كلام المص الوجه
الثاني انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم
لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر
وثبوت الشيء لا ثبوت له بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لصحة هذه الاحكام
واذ ليس في الخارج ففي الذهن تقريره ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج
والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنعات
باحكام ثبوتية فمعناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فم
او في الذهن فمصادرة على انه يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في
الخارجي والذهني لا يستلزم ان يراد احدهما بالخصوص الى اخره ليلزم المنع او مصادرة كذا في شرح المقاصد
واعلم ان هذا الايراد قد يورد باعتبار الاثبات وقد يورد باعتبار الثبوت وعلى الاول تقريره

بانك ان زعمت انك توجب وتثبت تلك الاحكام فى الخارج للموضوع المذكور فذلك
بين قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع فى الخارج وان زعمت انك تثبتها
له فى الذهن فذلك مصادرة وعلى الثانى يقرر بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية
احكاما وامورا ثابتة فى الخارج فلا نم انا نحكم بها على ما لا وجود له فى الخارج ولو سلم وجب
ان يكون المحكوم عليه موجودا فى الخارج وان اردت بها امورا ثابتة فى الذهن فذلك
مصادرة والايراد المنقول ظاهر فى الثانى فلا يتجه الجواب الاول بل يجاب بالجواب الثانى
وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا فى مفهومها احترازا عن الموجبة السالبة
المحمول فان صدقها لا يقتضى وجود موضوعها لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة
ان انتفاء الشئ عن اخر يستلزم اتصاف الاخر بانتفاء الشئ عنه وبالعكس بل لا اختلاف
بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضى وجود الموضوع فكذا ما يلازمها
واذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلب فى مفهومها كان الحكم بها ايجابيا حقيقيا لا راجعا
الى السلب والحق ان السالبة المحمول لا يقتضى وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبى
لا يقتضى ذلك لما ذكروا اما ربط ذلك المحمول بالموضوع وايجابه له فيقتضى وجود
الموضوع لا محة فاذا كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول سلبيا او غيره
فلا حاجة لهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت فى نفس الامور المحمولة فالمعول هو اعتبار
الايجاب والاثبات سواء كان المثبت وجوديا او سلبيا واذا اعتبر فى الجواب عن الايراد
المتوجه اليه هو الاول اعنى ثانى جوابى شارح المقاصد مع نظيره لجاه او لهما ايضا عليها
لان معناه ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية سواء كانت الامور المحكوم

المحكوم بها ثبوتية او سلبية ولعترض ايضا بانك ان اردت بالوجود الخارجى ما ليس فى
قوانا المدركة فلا نم انا نحكم على امور لا وجود لها فى الخارج بل كل ما نحكم عليه فهو ثابت فى نفس
الامر المبادى العالية فالمفهومات باسرها ثابتة خارجة عن قوانا المدركة فيكون موجودة
فى الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس فى قوة ادراكية مطلقا فنمنع وجودها فى
المدارك العالية ويكون التفات مداركنا الى تلك المدارك كافيا فى ان نحكم عليه والجواب
انا لا نريد بالوجود الذهنى الا وجودا غير اصيل لا يترتب عليه الاثار كما عرفت سواء كان فى
مداركنا او مدارك اخر خارجة عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئى الحقيقى
بعد انعدامه حكما ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا واذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن فيلزم
ان يكون الجزئى الخارجى وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما شخصان
غاية الامر ان يكونا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية سواء
كان ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجى ليس معلوما الا بالعرض فكل ما نحكم به
على الموجود الخارجى فانما نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسرى منها الحكم الى الموجود
فى الخارج فان اردت انا نحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يسرى الحكم منها اليه
ثم اذ ذاك فنمنع وجوده وان اردت انا نحكم عليها حكما لا يسرى اليه او يسرى اليه
حال وجوده فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث قال فى المواقف
ان من المفهومات ما هو كلى اى متصف بالكلية التى هى صفة ثبوتية فلا بد من ان يكون
الموصوف بها موجودا وليس فى الخارج لان كل موجود فى الخارج هو متشخص فيكون فى
الذهن واورد بمنع كون الكلية ثبوتية بل هى سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة

فقرّره شارح المقاصد بانّ الكلّي مفهوم وكلّ مفهوم ثابت ضرورة متميّزة عند العقل فالكلّي ثابت
ويمتنع في الخارج لانّ كلّ ما هو في الخارج فهو متشخّص فيكون في الذهن فلا يرد عليه ذلك الّا
لانّ المفهومات ثابتة لا محالة ويرد على التقرير انّ هذا داخل في الوجه الثاني فلا وجه لجعله
وجها على حدة فان قيل على الوجوه الثلثة لا نسلّم انّ الايجاب يقتضي وجود الموضوع قولكم
انّ ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له قلنا معنى الايجاب انّ ما صدق عليه الموضوع
ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والتحقق فيه وانّما
ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وهو نفس المتنازع فيه بل اللازم هو تميّز
الموضوع والمحمول في التعقل ولا نم انّ التعقل بحصول الشيء في العقل والّا لكان العلم شيئا كما في
في اثبات المط اجيب بانّه لا بدّ في فهم الشيء وتعقله وتميّزه عند العقل من تعلّق بين
العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة
مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلّق بين العاقل والعدم
الصرف محال بالضرورة فلا بدّ للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن
وقد يجعل هذا استدلالا على حدة بان يقال انا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بدّ في
فهم الشيء وتعقله الى آخر الكلام قال سيد المحققين وتوضيحه انّ موجودية الماهيّة
مقدّمة على ثبوت سائر اوصافها لها بل على ثبوت ذاتياتها لها في نفس الامر كما صرّح به المص
في مصارع المصارع وايضا بداهة العقل تشهد بانّ الماهيّة ما لم يكن لها ضرب من الوجود لم
يكن لها صفة اصلا بل لا تكون في هذه المرتبة متميّزة بالعقل ولا شيئا من الاشياء فكيف يتعلّق
بها العاقل ثم قال ولا يبقى ذلك ان يعيّن العاقل معدوما باقتضائه امرا كذا وكذا كما يعيّن اموا

المواد باستعداداتها صورا واعراضا وح يتعيّن ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلّق به العاقل
قبل وجوده قال فاعرف ذلك لانّه مرقاة الى معرفة كيفيّة علم البارئ تع بالمعدومات
انتهى وفيه كلام لعلّك ستطّلع عليه انشاء الله هذا الجواب كما ترى جواب بتغيير الدليل
ورجوع الى الاستدلال المعرف اولا ان يجاب بانّ الايجاب في قولنا هذا ذاك ليس معناه
الّا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة كيف والحمل الايجابي ليس الّا الحكم بالثبوت الرابطي
منع ذلك مكابرة صريحة والجواب في الدفع الثاني الصور المحالة في كثير من الاوهام اشارة
الى الجواب عن متمسّكات النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلّمين فانّ بعضهم قالوا
به ولمّا كان مبنى الوجود الذهني على استلزام التعلّق ايّاه وقيام الموجود الذهني بالذهن
بالذهن اقتصر المانعون على نفيه بوجوه الاوّل لو كان تصوّر الشيء مستلزما لحصوله
في العقل لزم من تصوّر الحرارة والبرودة والاستقامة والاعوجاج ان يكون الذهن حارّا باردا
مستقيما معوجا وهو مع ما فيه من اجتماع الضدّين واتّصاف الذهن لما هو من خواصّ الاجسام
الثاني انّه يلزم ان يحصل السموات لعظمها مثلا في العقل عند تعقّلها وفي الخيال عند
تخيّلها وهو باطل بالضرورة الثالث انّه يلزم من تعقّلها للمعدوم ما وجودها في الخارج لكونها
موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بانّ الموجود في الموجود في الشيء موجود
في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب عن الكلّ انّه
مبنيّ على عدم التفرقة بين الوجود المتأصّل الذي به الهويّة العينيّة وغير المتأصّل الذي به الصورة
العقليّة فانّ المتّصف بالحرارة مثلا ما يقوم به هويّة الحرارة لا صورتها والتضادّ انّما
هو بين هويّتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا بين الاستقامة والاعوجاج

وامثال ذالك والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات
السموات وامثالها لاصورها الكلية او الجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون
موجودا في ذالك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الوجودان هويتين كوجود
الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن فان الحاصل في الذهن من المعدوم
صورة والوجود غير متاصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متاصل وبالجملة فهوية
الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهوية العينية في كثير من اللوازم فان اللوازم قد يكون
لوازم للماهية في الوجود الاصيل وقد يكون لوازم لها بحسب الوجود الغير الاصيل وقد يكون
لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر عن احد الوجودين فالموافقة بين الصورة والهوية
انما هو يجب في القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية
هو ان الصورة لو وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة
واللواحق الغريبة كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة
الخارجية لزم المحالات والا لم تكن لها فان قيل ـــــ هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص
بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة فلو
تشبث بلوازم الماهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع ونحوه
لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب بل الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول
في الذهن والقيام به والموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه فان حصول الشيء
في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به وبهذا الفرق يندفع ايضا اشكال اقوى يرد على
القائلين بوجود الاشيا انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد
اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو مفهوم
الحيوان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى القول بالشبح الموجود في الذهن
الذي هو كلي وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة
ذالك هو معنى الوجود بالذهن والموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات
النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن فلا اشكال واما على القول بحصول حقائق الاشيا انفسها
في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض ماهو اذ ليس على هذه الطريقة
الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان حاصلا
في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورته المطابقة له في الماهية ومن وجود الشيء في
الذهن يلزم اتصاف الذهن بالعلم بذالك العلم الشيء اذ هو القائم بالذهن لا بذالك الشيء اذ
هو حاصل فيه لا قائم به قلت اما الجواب عن لزوم اتصاف الذهن بلوازم الماهية كالزوجية
والفردية فهو ان لوازم الماهية انما هي من الامور الانتزاعية ومعنى قيام الصفة الانتزاعية
بالشيء واتصافه بها هو كون الشيء بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه
بها والزوجية وامثالها بالقياس الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس
بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية او الفردية حتى يصفه بهما بل هما بالقياس
الى الاربعة والخمسة مثلا كذلك ومعنى الوجود العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه
بحيث يمكن ان ينتزع منه ذالك الامر فالزوجية الحاصلة في الذهن مثلا بالقياس الى
الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى الذهن موجود ذهني فصح ان ما
اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده الذهني واما

الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني منبطٌ فانّ مبنى الوجود الذهني انّما هو على قيام الموجود الذهني بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرّد حصوله فيه من غير قيامه به كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصوّرنا العرض كالسّواد مثلا بدون الموضوع ان يكون صورة السّواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع فيكون لا جوهرا لانّ الجوهر ماهيّة اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع ولا عرضا لقيامها في الذهن بذاتها لا في موضوع والعرض هو الموجود بالفعل في الموضوع فلا يشكل القيام صورة الجوهر في الذهن بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام فانّ صورة الجوهر جوهر لوجود حدّه فيها واما الاشكال الوارد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فالجواب عنه انّ في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء و من حيث الوجود في الذهن اعني القيام به شيء ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو معلوم بالذات وجوهر اي ماهيّة جوهر وكلّي وموجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجود الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن الشخصي والمحفوفيّة بعوارض ذلك الذهن جزئيّ وعرض من الكيفيات النفسانيّة وموجود خارجيّ بالمعنى المقابل للموجود الظلّي لا انّه موجود في خارج الذهن ومن حيث الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئيّ وشخص من الجوهر وموجود في خارج الذهن وليس هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلا عمّا هو قائم بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود في الذهن وجوهر واذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو موجود خارجيّ وعرض فلمفهوم الحيوان مثلا فرد ان فرد موجود خارج الذهن وفرد

وفرد موجود في الذهن ويتعرض للفرد الموجود في الذهن ان قام بالذهن وذالك لانّه هنا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجيّ والفرد الموجود في الذهن جوهر ذهنيّ لكنّه عرض خارجيّ ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا خارجيا لانّ معنى الجوهر الذهني هو انّه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن لا في موضوع ومعنى العرض الخارجي هو انّه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان لا في الذهن كان لا في موضوع وانّما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين كونه جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا بخلاف فردي مفهوم السواد مثلا فانّ فرده الموجود في الذهن عرض ذهنيّ كما انّه عرض خارجيّ لانّ معنى العرض الذهني انّه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع هو الذهن و هذا معنى ما قاله المصنّف في شرح رسالة العلم من انّه اذا سمّينا الصور الذهنيّة علوما فتلك الصور من حيث وجودها في الاذهان مساوية للهيئات للمدركات ومن حيث هي كذلك فبعضها جوهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنيّة واعراضها اعراض ذهنيّة ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله مقامه وقد افصح عمّا ذكرنا الشيخ الرئيس في الشفا بقوله واما العلم فانّ فيه شبهة وذالك انّ لقائل ان يقول انّ العلم هو المكتسب من صورة الموجودات مجرّدة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فانّ الجوهر لذاته جوهر فماهيّته جوهر لا يكون في موضوع البتّة وماهيّته محفوظة سواء نسبت الى ادراك لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول انّ ماهيّة الجوهر جوهر بمعنى انّه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة

لمهيّة الجوهرية المعقولة فانّها مهيّة من شانها ان تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي
انّ هذه الماهيّة معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون الّا في موضوع وامّا وجوده في
العقل بهذه الصّفة فليس ذالك في حدّه من حيث هو جوهر ثمّ قال فان قيل قد جعلتم
انّها تارة يكون عرضا وتارة جوهرا وقد مرّ منعتم هذا فنقول انّا منعنا ان يكون مهيّة شيء توجد
في الاعيان تارة عرضا ومرّة جوهرا حتّى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج
الى موضوع ما البتّة ولم نمنع ان يكون معقول تلك المهيّة يصير عرضا اي يكون موجودة
في النّفس لا كجزء منه وقال ايضا في قاطيقورياس الشّفا فاذن الاشخاص في الاعيان
جواهر والمعقول الكلّي ايضا جوهر اذ يصحّ عليه انّه مهيّة حقّها في الوجود في الاعيان
ان لا يكون في الموضوع لليس لانّه معقول الجواهر فانّ معقول الجواهر ربّما يشكّك في امره فيظنّ
به انّه علم وعرض بل كونه علما امر عرض لمهيّته وهو العرض وامّا مهيّته فمهيّة الجوهر و
المشارك للجوهر بمهيّته جوهر ثمّ قال فكلّيّات الجواهر جواهر في مهيّتها انتهى كلام الشفا
وينطبق ايضا على ما ذكرنا ما نقل عن بعضهم من انّ العلم باعتبار كيفيّة وباعتبار من مقولة
المعلوم انتهى فالاعتبار الّذي به كيفيّة هو قيام الصّورة العلميّة بالذّهن ومحفوفيّتها
بالعوارض الذّهنيّة والاعتبار الّذي به من مقولة المعلوم هو اعتبار تلك الصّورة من حيث
انّها مطابقة لما اخذت منه وحصلت عنه في الذّهن وبالجملة فالحاصل انّ مغايرة الامر
الاوّل والامر الثّاني في كلام الفاضل بين الحصول والقيام انّما هي مغايرة المهيّة من حيث هي
مع ماهو فرد لها فانّهما متّحدان لا محالة بالذّات والوجود ومتغايران بالاعتبار كيف ولو
كانا متغايرين بالذّات لكان ذالك هو القول بالشّبح والمثال بل جمعا بين المذهبين ولم يقل

ولم يقل به احد فقيام العرض بالموضوع مستلزم لقيام المهيّة وممّا يجب ان يعلم انّ وجود الصّور
العلميّة في الذّهن وقيامها به انّما هو وجود ذهنيّ للمعلوم الّذي هو ذو الصّورة وليس
هو وجودا ذهنيّا لنفس هذه الصّورة فانّ الموجود في الذّهن هو ما يكون صورته ومهيّته
مجرّدة عن العوارض وعن وجوده الاصل الّذي هو مبدأ الآثار واللوازم قائمة بالذّهن لا
ما يكون هو مع عوارضه ولوازمه قائما بالذّهن وتلك الصّورة القائمة بالذّهن نفسها قائمة
بالذّهن مع عوارضها من حيث كونها صورة لا صورة منها مجرّدة عن عوارضها من حيث
هي صورة هي من حيث هي وباعتبار انّها شيء من الاشياء له آثار واحكام موجودة في الخارج
فانّ الذّهن اعني النّفس النّاطقة موجودة في الخارج وقد قامت بها تلك الصّورة وترتّبت على
تلك الصّورة آثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الّا ذالك وذالك كما انّ التّلفّظ بلفظ
زيد وجود لفظيّ لذات زيد لكنّه وجود خارجي لذالك اللّفظ لا محالة وكذا نقش هذا اللفظ
في الكتابة وجود كتبيّ لهذا اللّفظ ووجود خارجيّ لذالك النّقش وح يظهر انّ الصّورة
العلميّة من مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة وتشبيها للامور الذّهنيّة بالامور العينيّة
كما ذهب اليه المحقّق الدوانيّ ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجودة ذهنيّة لا عينيّة ويمنع
انحصار المقولات في الموجودات العينيّة كما ذهب اليه سيّد المحقّقين المدقّقين ولذالك ولذالك
منعنا وجود الثّاني في كلام الفاضل ولعمري انّ ذالك بمعزل عن التّحقيق وانّما اطنبنا في
هذا المقام لكونه من مزالّ الاقدام والافهام واعلم انّ المشهور انّ للقائلين بالوجود
الذّهني لحدهما القول بانّ معنى وجود الاشياء في الذّهن هو حصول صورها واشباحها
الموافقة لها في بعض العوارض في الذّهن كالصّورة المنقوشة من الفرس في الجدار وهذا

القول للقدما وثانيهما القول بان حقائق الاشيا وماهياتها حاصلة في الذهن وهذا القول
للمتاخرين فالاولون اذا قالوا صورة الشيء موجودة في الذهن ارادوا بها شبحه وشبهه و
الاخرون يريدون بها حقيقة الشيء ومهيته واشتهر بان الوجوه الدالة على وجود
الثبوت الذهني انما تدل لدلالتها على وجود حقائق الاشيا ومهياتها في الذهن لا الامر المغاير
لها في المهية الموافقة لها في بعض الاعراض فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود ذلك
الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقه في بعض الاعراض فالحق ان مهيات الاشيا
في الذهن ولما لم يظهر عنها اثارها ولم يصدر عنها احكامها اطلق القدما عليها لفظ
الاشباح لان شبح الشيء لا يصدر عنه اثر ذلك الشيء لا انهم قائلون بحصول الاشباح
في الذهن وان هناك مذهبين المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس امرا ينضم الى المهية
فتتحقق به المهية بل هو نفس تحقق المهية وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه اشار
المص بقوله وليس الوجود معنى به تحصل في العين بل الكون وهذا رد لما ذهب اليه جماعة من
اتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى المهية وكون المهية
موجودة بها فعندهم المجعول بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والمهية
من حيث هي غير مجعولة ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب بط ضعيف
جدا وقد ابطله الشيخ الاشراق في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه وحاصله ان ثبوت
الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف في العين فيلزم كون المهية موجودة في
الخارج قبل وجودها في الخارج وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود زائد
فيلزم التسلسل في الوجودات واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الوجود على الوجود

الوجود وغيره بمعنى واحد اذ مفهومه فيه انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له الوجود والحال
انه لا يطلق على الجميع الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان المهية ان لم ينضم اليها امر من الجاعل فهي
على العدم وجوابه انكم فرضتم مهية في الخارج ثم ضممتم جاعل الوجود اليها وهذا بط لان
المهية اذا كانت اولا فهي موجودة اذ لا نفهم من الوجود الا كون المهية فاي حاجة الى ضم
الوجود اليها بل نفس المهية انما صدرت من الجاعل فكانت في الخارج فكان كونها في الخارج
بعد الصدور هو وجودها والمص نوع اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال ذلك
المذهب الى هذه المذهب المؤنة بل يكفي ان يقال انا لا نعني ولا نفهم من الوجود الا كون المهية وحصولها
بالضرورة لا امر ينضم الى المهية فيصير موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك
الامر وجودا بالمعنى المفهوم للكل ولا ينبغي ان يتوهم المنافاة بين ما ذكرها هنا وبين ما اشرنا اليه
سابقا فيما تحقيقه من كون الوجود عند الحكما ذا افراد حقيقية اذ ليست تلك الافراد
عندهم ما ينضم الى المهية فيصير موجودة به بل ليس هي الا اكوان خاصة للمهيات المخالفة كل منها
نفس كون مهية مخصوصة كما ستعرف انشاء الله المسئلة السادسة في ان المهية لا يتحرك في
الوجود الى الزيادة والنقصان ولا الى الشدة والضعف واليه اشار المص بقوله ولا تزايد فيه
اي في الوجود ولا اشتداد فالتزايد في الوجود هو حركة المهية متوجهة من وجود ناقص
الى وجود ازيد منه وعكس ذلك هو النقص اعني حركة المهية متوجهة من وجود ازيد
الى انقص منه والاشتداد في الوجود هو حركة المهية من وجود ضعيف الى وجود اشد
منه وعكس ذلك هو الضعف اعني حركة المهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه
وهذا اعني التزايد في الشيء والاشتداد فيه غير الزيادة والنقص والشدة والضعف فيه

لا شرّ فيه من حيث هو وجود والبه اشار المصنّف بقوله وهو اى الوجود خير محض

هذه المقدّمة ضرورية جدّا فان كان فيه خفاء فلعدم تحقيق ماهيّة الخير والشرّ فيجب ان نذكر

ما العلّة في ولابد ذالك الخفا فنقول لما تجسّسنا عن ماهيّة الشئ الذى يعبّر عنه الجمهور بالخير

وعن ماهيّة الشئ الذى يعبّرون عنه بالشرّ وتخصّصنا عمّا دخل فيهما بالذات وعمّا نسبت اليهما

بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشرّ بالذات هو العدم بيان ذالك على ما قال المص

فى شرح الاشارات هو ان الشرّ يطلق على امور عدميّة من حيث هى غير مؤثرة كفقدان كلّ

شئ ما من شأنه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجوديّة كالوجود

ما يقتضى منع المتوجّه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذى

يمنع القصّار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالخلق الرذيلة مثل الجبن

والبخل وكالالام والغموم وغير ذالك واذا تأمّلنا فى ذالك وجدنا البرد فى نفسه من

حيث هو كيفيّة ما او بالقياس الى علّتة الموجبة له ليس بشرّ بل هو كمال من الكمالات

انّما هو شرّ بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشرّ بالذات هو فقدان الثمار

كمالاتها اللايقة بها والبرد انّما صار شرّا بالعرض لاقتضائه ذالك وكذلك السحاب

وايضا القتل ليس بشرّ من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الالة كانت

قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن

ذالك الشخص وهو فقد عدمى وباقى الوجود المذكورة خيرات وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث

هما امران يصدران عن قوتين كالغضبيّة والشهويّة مثلا بشرّ بل هما من تلك الحيثيّة

كمالان لتينك القوتين انّما يكونان شرّا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية

المدينة او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوّتيه الحيوانيتين فالشرّ بالذات هو فقدان

احد الاشيا كماله وانّما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذالك وكذالك القول فى

الاخلاق التى هى مباديها وكذا الالام فانّها ليست بشرور من حيث هى ادراكات لامور

ولا من حيث وجود تلك الامور فى انفسها او صدورها عن عللها انّما هى شرور بالقياس

الى المتألّم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتّصل فاذن تحصل من ذالك ان الشرور فى

ماهيّة عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذالك العدم غير لائق به او غير مؤثر

عنده وان الموجودات ليست من حيث هى موجودات بشرور انّما هى شرور بالقياس

الى الاشيا العادمة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدّية الى تلك الاعدام فظهر من التفتيش

فى هذه الامثلة ان الوجود خير محض وان الشرّ ليس الا العدم وان ايرادها ليس لاثبات

هذه المقدّمة وتصحيحها بل للتنبيه عليها وتوضيحها فالمناقشة فى امثال ذالك بقادح

المسئلة الثامنة فى نفى المضادة والمماثلة عن الوجود مع شئ من الاشيا

ليبقى مجرّد مخالفته بدون المنافات مع جميع المعقولات والى ذالك اشار المصنّف بقوله

ولا ضدّ له ولا مثل فتحقّقت مخالفته مع المعقولات ومنافيها بيان ذالك ان الضد وكذا

المثل وكذا المخالف يقال لما له ماهيّة ويكون مشاركا لغيره فى الموضوع ولا يجتمعان فيه

او فى تمام الماهيّة او غير مشارك لشئ من الوجهين والوجود ليس بماهيّة اصلا بل هو

تحقّق الماهيّة وكونها فاذا اعتبر المحقّق من حيث انه شئ من الاشيا ومفهوم من المفهومات

لا يكون بذالك الاعتبار تحقّق ماهيّة بل يكون هو ماهيّة فالوجود من حيث هو وجود ليس

بماهيّة ليتصوّر كونها ضدّا او مثلا او مخالفا لغيرها ومن حيث هو مفهوم من المفهومات

يتصوّر فيه ذلك لكنه ليس بضدّ او مثل الشئ من المعقولات امّا انّه ليس بضدّ فلانّ الوجود معتبر فى الضّد والوجود ليس له وجود وامّا انّه ليس بمثل فلانّ الوجود قائم بمحلّ الامور فما هو مثل له يكون فى محلّ ايضا اذ حكم الامثال واحد بالضّرورة وكلّ محلّ موجود فيلزم اجتماع المثلين فى محلّ امّا هو مماثل للوجود بل بمخالفتها اذ لا مانع من المخالفة من هذه الحيثيّة وانّما ثبت المخالفة من نفى المضادة والمماثلة لانّ النسبة بين الامرين منحصرة فى هذه الثلثة فاذا انتفت الاثنتان ثبتت واحدة منها ولمّا كانت المنافاة اعمّ من المضادّة ومن نفى الضد لا يلزم نفى المنافاة ومن اثبات المخالفة يتوهّم ثبوت المنافاة لكونهما ممّا يجتمعان وهو ليس بواقع صرّح بنفى المنافاة ايضا بقوله ولا ينافيها فانّ الوجود المطلق الذى الكلام فيه يعرض لكلّ شئ حتّى لنفسه من حيث انّه معقول وحتّى لنقيضه اعنى العدم من حيث كذلك والمنافى لا يمكن ان يعرض لما هو مناف له

المسئلة التاسعة

فى انّ المعدوم ليس بشئ وانّ الشيئية مساوقة للوجود بمعنى انّ كلّ موجود شئ وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلّمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يعمّ الاتحاد فى المفهوم فيكونان مترادفين والمساواة فيكونان متباينين ولهم تردّد فى ترادف لفظى الوجود والشيئية بل ربّما يدّعى نفيه بناء على انّ قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها بخلاف قولنا السواد شئ وايضا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الآخر اذ يقال وجود الماهيّة من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال وهى واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هى واجبة الشيئية وممكنة الشيئية وخالف فى هذه المسئلة اكثر المعتزلة وذهبوا الى انّ المعدوم الممكن شئ اى ثابت متقرّر فى الخارج منفكّا عن صفة الوجود

فعندهم الثّبوت والتقرّر اعمّ من الوجود ومساوق للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانّه عندهم منفىّ وليس بثابت فالنفى عندهم اخصّ من العدم ومقابل الثّبوت قال الامام هذه المسئلة اى القول بانّ المعدوم شئ متفرّعة على القول بزيادة الوجود على الماهيّة فانّ القائل باتّحادهما لا يمكنه القول بها وقيل يمكن ان يعكس فانّ من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا ثمّ انّه الحقّ انّ الدعوى اعنى امتناع كون الماهيّة متقرّرة فى الخارج منفكّة من الوجود بديهيّة غير محتاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما عنى من لفظ الوجود فانّه بعد ملاحظة انّ المراد من الوجود انّما هو مجرّد تحقّق الماهيّة وكونها لا امر زائد على ذلك لا مجال لتجويز ان يكون الماهيّة فى الخارج بلا كون منه ولو جوّزه مجوّز بعد تلك الملاحظة لقد كابر عقله والى هذا اشار المصنف قدّس سرّه بقوله

وتساوق اى الوجود الشيئية فلا تحقّق اى الشيئية بدونه اى بدون الوجود والمنازع مكابر مقتضى عقله فان قيل مذهب المعتزلة انّ التقرّر على ضربين احدهما تقرّر الماهيّة فى حدّ ذاتها ويسمّونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقرّرها بحيث يترتّب عليها آثارها كاحراق النار وترطيب الماء ويسمّونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على النفى ايضا والاوّل هو بازاء ما يسمّونه الحكماء وجودا ذهنيّا والثانى بازاء ما يسمّونه وجودا خارجيّا ويؤيّده ما قيل انّ المعتزلة انّما يقولون باثبات المعدوم فى الخارج لنفيهم الوجود الذهنى فهم يوافقون الحكماء فى انّ ثبوت الماهيّات وتحقّقها على وجهين لكنّهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصّون الثّبوت الذى لا يعتدّ عنها بحسبه آثارها بالممكنات ولا يسمّونه وجودا فان اردتم انّه يجوز كون ماهيّة المعدوم متقرّرة فى الخارج بالمعنى الاوّل

مكابرة فظ الله لسرك كيف وهذا التقرير مما اثبته الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى الخارج
بل الى الذهن وان اردتم التقرير بالمعنى الثاني فلا شك في كونه مكابرة لكن المعتزلة لم يجوزوه
قلنا المراد هو المعنى الاول وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا نفرق
بديهة العقل بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون احدهما منشاء اللاثار دون
الاخر وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين المعنى الاول والثاني
ويلزم بتجويزهم الثاني ولا نسبة لذلك الى ما ذهب اليه الحكماء من الوجود الذهني لانه
انما هو في قوة مدركة لا في خارج ولا استبعاد في الفرق بين الكون في القوة المدركة
والكون في الخارج بكون احدهما منشاء اللاثار دون الاخر بل المعلوم عدمه بديهة
في ذلك هو الفرق بين كونين بحسب الخارج فقط واما ما قيل من انهم انما وقعوا فيه
لما وقع لاجله الحكماء في اثبات الوجود الذهني ففيه انه لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت
الممتنعات ايضا في الخارج وهم لا يقولون به لا يقال لا ينفع الحكماء ايضا
اثبات الوجود الذهني لان مدار ما استدلوا به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت
امر لامر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا
على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في قوة المدركة لانا نعلم قطعا ان اجتماع
النقيضين مح وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد الذهن ولا قوة مدركة اصلا فحكم بتلك
المقدمتين يلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا الصدق هو مطابقة النسبة النفسية
للنسبة الخارجية فصدق الحكمين المذكورين يستدعي ثبوت نسبتهما في الخارج ولا يكفي
مجرد الثبوت في الذهن وما يقال من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال فان صور

صور جميع الموجودات واحكامها وكذا صور المعدومات والممتنعات واحكامها مرتسمة فيه
باطل لان كل احد يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين مح حق وصدق وان لم يتصور العقل الفعال
بل كان ممن ينكره وكذا ما يقال من ان كل نسبة ايجابية او سلبية من حيث كونها نتيجة الضرورة
او البرهان هي المرادة من النسبة النفسية الخارجية ومن حيث كونها مدلولة للخبر هي المرادة
من النسبة النفسية فهي من حيث هي مدلوله للخبر مطابقة لنفسها من حيث هي نتيجة
الضرورة او البرهان فصحتها من حيث هي مدلولة للخبر انما هي باعتبار المطابقة وصحتها
من حيث اقتضتها الضرورة او البرهان انما هي بكونها نفس ما في الواقع وذلك لان
هذا القول لمخالف لما صرحوا به في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من انه ان كان لنسبته
خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء اذ على هذا القول يلزم ان لا يكون للفروض
وللحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان خارج تطابقه فظهر ان ثبوت امر للمعدومات
والممتنعات يستدعي ثبوتها في الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر
وثبوت امر لامر فرعا على ثبوت المثبت له يلزم انه لا يصدق ايجاب اصلا لانه لو ثبت آ
مثلا لب فكان ب ثابتا وهذا ايجاب ايضا فكان ثبوت ب ايضا ثابتا لب وهو فرع
ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون ذلك الثبوت الثاني ايضا ثابتا لب وهكذا
الى غير النهاية وهذه الثبوتات الغير المتناهية محققة وان لم يوجد قوة مدركة
اصلا كما عرفت فيلزم تحققها في الخارج فيلزم التسلسل المح لانا نقول علمك
القطعي هنا مع فرض عدم الذهن والقوة المدركة لا يستلزم علمك القطعي مع عدم الذهن
والقوة المدركة كيف وفرض العدم لا يستلزم العدم ولا جوازه لجواز ان يكون محالا في

فى نفس الامر وجواز الفرض لا يستلزم جواز المفروض وهل هذا الا كما يقال انا نعلم بديهة
ان طوفان نوح مثلا متقدم على بعثة موسى وان لم يكن نلك وحركة ودنيا هو مقدارها
وظاهر ان ذالك بديهة الوهم لا بديهة العقل فكذا هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع فى
الحكمين المذكورين يجوز ان يكون باعتبار وجوده فى القوى المذكورة وان لم يكن لنا علم
بوجودها بل وان ننكر وجودها وذالك لا بد له على تحققها فى الواقع ليكون منافيا لوجود
الموضوع فيهما فليتفطن ومن هذا ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم
تصورك العقل الفعال لا يستلزم علم العقل الفعال ولا يلزم فى الحكم بصحة الحكم تصور
العقل الفعال بعنوان كونه عقلا فعالا بل يكفى تصوره بعنوان كونه هو الواقع ونفس
الامر ومطابق الصوادق واما ما ابطلت به القول الثانى فالجواب عنه ان تقسيم
الكلام الى الخبر والانشاء يقتضى ان يكون لكل نسبة هى مدلولة الكلام من حيث انها
مدلولة له خارج ولا يقتضى ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اى جهة كانت خارج و
يكفى فى كون النسبة خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية لما هى مدلولة للخبر فكل نسبة
سواء كانت ضرورية او نظرية من حيث هى مدلولة للخبر مطابقة بكسر الباء ومن حيث
هى مقتضاه للضرورة او النظر مطابقة بفتحها فهى من الحيثية الاولى ذات خارج و
من الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار ونفس الامر باعتبار اخر والا فالنسبة
لا يمكن كونها خارجية بمعنى كونها موجودة فى خارج الذهن واذا ظهر بطلان جميع
ما بنيت عليه وجوب كون ثبوت المثبت له فى الاحكام الايجابية فى الخارج ظهر
بطلان ما بنيت عليه ايضا وتكلما بزيد لهذا المقام ايضا حاصة حيث نتكلم فى تحقيق معنى

معنى نفس الامر انشاء الله تعالى ثم ان من جعل الدعوى اعنى امتناع ثبوت المعدومات فى الخارج
نظرية استدل عليها بوجوه موجهة ووجوه مزيفة اما الوجوه الموجهة فاثنان الوجه
الاول انه لو كان ثابتا لامتنع تاثير القدرة فى شئ من الممكنات واللازم باطل مردود وانما
بيان اللزوم ان التاثير اما فى نفس الذات وهى ازلية والازلية منافى المقدورية عند
المتكلمين كافة واما فى الوجود وهو ايضا باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى
يتصور تعلق القدرة والتاثير به اما عند القائلين بالحال فظ واما عند غيرهم فلان الوجود
لا يرد عليه القسمة كما سيجئ واما الاتصاف اى اتصاف الماهية بالوجود وهو ايضا باطل
لان الاتصاف نفسه فى الخارج والا لكان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت فيه واتصافه
بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو تسلسل محال اذ
لا فرق فى اجراء براهين ابطال التسلسل بين الموجودات فى الخارج والثابتات فيه بالضرورة فاذا
كان الاتصاف منفيا فى الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا والممتنع
غير مقدور بالاتفاق والى ما ذكرنا اشار المص بقوله فكيف يتحقق لشئ اثر بمع اثباتها
القدرة اى مع اثباتهم وجود القادر المختار المؤثر فى الممكنات بالقدرة والاختيار وكون ثبوتها
اذ لا غير متعلقة للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا ومتنعا فعلى زعمهم
غير صالح لتعلق القدرة فالقول بتحقق الشيئية بدون الوجود بناء فى القول بثبوت القدرة
مع انتفاء الاتصاف وانما لم يتعرض للوجود لكونه على تقديره كونه متعلقا لتاثير القدرة مستلزما
لاتصاف الماهية مع انه غير معقول كما مر ونقرير الوجه الثانى من الاستدلال هو ان
الموجودات منحصرة متناهية اتفاقا من المتكلمين لاجراء ما هم براهين امتناع التسلسل مطلقا من

غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتب كما سيأتي مع عدم تعقل امر زائد على الثبوت له مدخل في
صحة جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ مناط ذلك هو مطلق الكون والتقرر
في الخارج وهو حاصل في كليهما ولعبادهم كون الوجود اخص ومعتبرا فيه مالا يعتبر في الثبوت
لا ينافي ذلك اذ لا مدخل لهذه الخصوصية في صحة اجراء البراهين لا محة فيلزمهم القول بتناهي
الثابتات وشاهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت الاشخاص الغير متناهية
في العلم لكل مهية نوعية والى هذا الوجه اشار بقوله وانحصار الوجود مع عدم تعقل
الزائد واعلم ان الغرض من هذا الوجه هو بيان مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد
انه لا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها واما الوجوه المزيفة
فاربع الاول ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي
هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت والجواب
انه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي
فلا نم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم
منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء
وسلبه كاللاتجزي واللاحدوث مثلا فظ ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا
كالواجب يتصف بكثير من الصفات اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية
كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثاني لو كانت الذوات ثابتة في العدم و
عندكم ان ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات
وتعدد الواجب والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم

اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو محال
لان ما دخل في الوجود متناه بالاتفاق فالكل اذا زاد على الباقي في العدم بقدر متناه والزائد
على الغير بقدر متناه متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا
والجواب انا لا نم ان الزائد على الغير بقدر متناه متناه بل الزائد على المتناهي بقدر متناه
متناه الرابع ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا مباين لظهور التصادق
فعلى الاول لما صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت و
على الاخير لم يكن نفيا صرفا والا لم يبق فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم
كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل والجواب انا لا نم
انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوم بعض افراده ثابتا كالمعدومات
الممكنة وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا كاف في الفرق وح لا يصدق ان كل معدوم ثابت
ليلزم كون المنفي ثابتا فهذه الوجوه لم يلتفت اليها المص لما ذكر والمعتزلة تمسكوا في
ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى
فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا ومرادا فيتميز عن غير المقدور
وغير المراد واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهي
يقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة والجواب عنه بالنقض والحل اما
النقض فقد اشار المص بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ذلك محالا فان الممتنعات
كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها
متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انها منفية ومثل جبل من الياقوت

ويجري من الترديد في غير ذلك من المركبات الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منفية وفاقا واما الحل هو انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج فمم وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن فم ولا يفيد الثاني ان المعدوم ممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما سبق فيكون الموصوف به ثابتا كما مر والجواب لا نم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بما اتفقوا على انتفائه من المركبات الخيالية كما مر والى هذا المنع والنقض اشار المص بقوله **والامكان اعتباري ونقض بما اتفقوا على انتفائه**

المسألة العاشرة في نفي الحال ذهب ابو هاشم من المعتزلة واتباعه وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج فاما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية للغير فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بتبعية الغير والذات بخلافهما وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بلا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتا فلا تكون موجودة فلذا قيد وا بالصفة واذا كانت صفة للموجود لا تكون معدومة لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية **واعترض** الكاتبي على هذا الحد للحال بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم **وقال** شارح المقاصد انما يتم هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه وذهب غيرهم الى نفي الحال وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا المنفي ذلك فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المص بقوله **وهو** اي الوجود **يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة** **قال** صاحب المواقف وبطلانه اي بطلان الحال بالمعنى الذي عرفت ضروري لما عرفت من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات وقصد اثبات الواسطة بينهما وهو سفسطة وان اريد به معنى اخر اي بان يفسر الموجود بما له تحقق اصالة والمعدوم ما لا تحقق له اصلا فيتصور هنا ثالث فان اريد نفي ذلك اي نفي انه لا واسطة بين النفي والاثبات فتنازع لفظي اذ لم يكن النفي والاثبات في المنازعة متوجهين الى معنى واحد انتهى كلام المواقف ثم ان المثبتين للحال تمسكوا بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل كما مر ولا بمعدوم والا اتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه بقوله **والوجود لا يرد عليه القسمة** فان الوجود كما عرفت انما هو كون الشيء وتحققه وليس هو من حيث هو وجود وكون للشيء شيئا من الاشياء فلا يتصف من هذه الحيثية بالكون او بنقيضه والمنقسم اليهما ما هو شيء من الاشياء واما الوجود لا من حيث هو كون ووجود بل من حيث انه مفهوم في العقل ومنتزع من الشيء اعني هذا المفهوم الانتزاعي الحاصل في العقل

بعد الانتزاع فهو شيء وقابل للاتصاف بالوجود والكون مطلقا او في العقل فهو من هذه الحيثية
ليس مما لا يتصف بالوجود او بنقيضه ليلزم كونه لا موجودا ولا معدوما فتثبت الحال ومن الحيثية
الاولى المعنى من حيث انه كون وتحقق للشيء ليس بشيء من الاشيا ولا تعقل نسبة الوجود او
نقيضه اليه ليصح ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او لا موجود او يقال معدوم او لا
معدوم وهذا هو المراد من عدم ورود القسمة عليه يعني ان الوجود ليس من حيث هو
وجود بشيء من الاشيا ولا من شانه قبول القسمة الى الوجود واللاوجود والاتصاف
باحدهما والذي سميتموه حالا هو شيء من الاشيا ومعقول النسبة الوجود واللاوجود
اليه لكنه ليس متصف عندكم باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود
والمعدوم والواسطة يجب كونها بحيث يتصور كونها احد الطرفين والوجود من حيث
هو وجود لا يتصور كونه موجودا او معدوما وما هو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى هذا
التقرير الذي قررناه اندفع ما توهم شارح المقاصد من ان هذا الجواب تسليم للمدعى
والاعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا التوهم بان مدار حجتهم هذه على ان الوجود اما موجود
واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث فمدار الجواب على
ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة خالية عن القضية المعقولة لان كل جزء منها يتوقف
على تصور نسبته بحسب الحقيقة لا بمجرد الاعتبار والا لا يلزم التسلسل فلم يتم حجتهم بين
الوجود ونفسه وان كان حمل الوجود على سبيل الاشتقاق كما لا يخفى فهي غير معقولة فالمراد
ان الوجود لا يرد عليه القسمة الى هذه الاجزاء الثلثة لكونها غير متصورة فمن اين يلزم
الاعتراف بالواسطة وقد يوجه كلام المصنف ايضا بعد اعتبار الاجزاء الثلثة بان الوجود

لل

لا يرد عليه القسمة الثلثية لكون القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر من ان الوجود يرادف
الثبوت والعدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا ولا
معدوما ولا تتخالف ايضا بان القسمة المثبتة للحالية هي القسمة الواردة على الامر
الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم ايضا والوجه ما ذكرنا واجاب الامام عن هذه
الحجة باختيار ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف الشيء بنقيضه على سبيل
الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق على الموجود في الذهن انه معدوم في الخارج ومرتفع
عنه ولا استحالة فيه انما الاستحالة في اجتماع الوجود والعدم في محل واحد او ثبوت
احدهما متصفا بالاخر او حمل احدهما مواطاة على الاخر واما ارتفاع احدهما واساطرهما
الاخر فليس بمستحيل ولجيب ايضا باختيار ان الوجود موجود بوجود هو عينه
وليس بشيء لاستلزامه تقدم الماهية عليه بالوجود كما مر سابقا وبالجملة هذه الشبهة في
تلك القوة التي توهمها شارح المقاصد الثاني ان الكلي الذي له جزئيات محققة
في الخارج كالانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا فلا يكون كليا ولا معدوم والا لما
كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والجواب
عنه ما اشار المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا وتقريره ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته
الموجودة في الخارج لكنه من الاجزاء العقلية لا الخارجية فان نسبة التشخص الى
الطبيعة الكلي نسبة الفصل الى طبيعة الجنس فكما ان الجنس والفصل من الاجزاء العقلية
للطبيعة النوعية دون الخارجية كذلك الكلي والتشخص بالقياس الى الشخص وهذا ابنا في
كون الكلي الطبيعي موجودا كما هو مذهب المحققين فان معنى وجود الكلي الطبيعي في الخارج

ليس انه جزء خارجي للشخص ومتميز منه عن الجزء الاخر الذي هو التشخص بل كلاهما موجودان فيه بوجود واحد والعقل يحلله الى طبيعة معروضة والى تشخصها دض وكل واحد من العارضية والمعروضية انما هو بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك فنقول ان اردت ان الكلي من حيث هو جزء للشخص ليس بموجود في الخارج ثم بل هو من هذه الحيثية معدوم فيه ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزءا خارجيا وليس كذلك كما عرفت وان اردت انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا فذلك لا بد له لعليه اذ كل ما هو موجود مطلقا لا يلزم ان يكون متشخصا الثالث ان جنس الماهيات الحقيقية العرضية كلونية السواد ليس بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا بموجود لانه جزء من حقيقة السواد ولها جزء اخر هو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالاخر ليمكن ان يلتئم منهما ماهية حقيقية لوجوب احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى بعض وهما عرضان لا محالة فيلزم قيام العرض بالعرض وهو محال باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما يتم لو ثبت انحصار اجزاء السواد في الجنس والفصل وهو ممنوع بل الهيئة الاجتماعية جزء اخر قائم بهما ويكفي في التيام الماهية الحقيقية احتياج بعض اجزائها في الجملة فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس ليلزم قيام العرض بالعرض لانا نقول قد ثبت في موضعه انحصار الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل على انا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية فانها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وما قيل من انه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالاخر فاورد عليه

فاورد عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه ما ذكروا والا لزم ان يحصل التركيب بين الحركة والسخونة القائمتين بالجسم لتوقف قيام السخونة به على قيام الحركة به لا محالة وهذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج ولا يلزم منه انه كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي وهو ظ بل يرد عليه ان هذا هو جواب المصنف الذي اشار بقوله ويجوز قيام العرض بالعرض فان قيام العرض بالعرض الذي جوزه المص ليس الا ان تقوم عرض بمحل بتوسط عرض اخر كما سنحققه انشاء الله في المقصد الثاني عند قوله ونفيهم الحال الى المحل بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا فالجواب عن هذا الوجه اخر هو الجواب عن الوجه الثاني كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء وتقريره ههنا ان يقال ان اردت ان جنس السواد لو كان معدوما في الخارج لتقوم الموجود بالمعدوم فمم وانما يلزم لو كان السواد في الخارج متقوما من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فاللونية من حيث انها جزء للسواد وممتازة عن قابضية البصر التي هي فصله ليست موجودة في الخارج بل معدومة فيه ولا بأس في ذلك وجود الطبيعة اللون في الخارج كما اشار اليه وان اردت انه ليس بمعدوم مط ثم بل هو موجود في العقل ولا يلزم من كونه موجودا في العقل التيام حقيقة السواد بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام العرض بالعرض اذ لا التيام حقيقة من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تمايز بينها الا بعد الانتزاع وبحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين مأخذهما واحد كما لا يخفى ولذلك جمعهما شارح المقاصد في وجه واحد اجاب عنه بالجواب المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير واجاب عنه

بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير وكذا الشارحان الفاضلان انهما اتفقا في شرح كلام المصنف
على الاقتصار على بيان الوجهين وجعل الجوابين جوابين عنه ولا يخفى بعده من سوق الكلام
ثم ان الامام الرازى اعترض على ما بنى عليه اصل الجواب من قولهم لا تمايز بين الاجناس و
الفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل بالتمايز ان طابق الواقع الخارج عاد كلام
مثبتي الحال وان لم يطابق كان جهلا لا عبرة به والجواب عنه انه ان اريد بالمطابقة ان
يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية على حدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير
عدمها والا لم يصدق الحكم بشيء من الاعتبارات وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة ذهنية
صورة لهوية عينية على حدة وليس كذلك وان اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية يكون
المتحقق من تلك الصورة في الخارج تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في الذهن
تلك الصورة فلا نم ان المطابقة بهذا المعنى تستلزم ان يكون هنالك امور متمايزة بحسب
الخارج وانما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من هوية واحدة صورا مختلفة باعتبارات
مختلفة كما سبق ثم ان المصنف لما اشار الى الاجوبة عن وجوههم بالمنع اراد ان يشير الى
الجواب عنها بطريق النقض اليهم فقال **ونوقضوا بالحال نفسها** يعني ان مثبتي الحال نوقضوا
في هذه الوجوه بالحال نفسها وبيانه ان حاصل دليلكم هو ان الموجودات هو مشتملة على ما
به الاشتراك وما به الامتياز ثم ليس بموجود ولا معدوم فهو حال وهذا بعينه وارد
عليكم فان الحال كلها مشتركة في الحالية ومختص كل منها بما به الامتياز عن الاحوال الاخر
وهما ليسا بموجودين والا لزم قيام الصفة بالصفة وهو محال كقيام العرض بالعرض بلا
فرق ولا معدومين والا لتقوم ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم وهو ايضا محال كتقوم الموجود

الموجود بالمعدوم فهما حالان ويشتركان مع سائر الاحوال في الحالية ويمتازان
بما به الامتياز وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل هذا هو التقرير للنقض على ما يوافق
المشهور ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك جنسا وعليه منع ظاهر ولعل
المصنف للاشارة الى ذلك قال ونوقضوا بالحال تدبر ودفعه الامام الرازى بان
الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان تكون للحال حال اخرى اذ لا معنى للحال
الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها
اشتراكا في حال اصلا ليلزم تسلسل الاحوال ورده على ما شرح المقاصد بان الحال ليس
عندهم سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم ولهذا
لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فان الحال تشتمل عندهم
على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا والاشتراك
الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين بالحال اعتذروا عن هذا النقض بوجهين الاول
منع قبول الحال التماثل والاختلاف فان ذلك عندهم من خواص الوجود والثاني التزام
التسلسل في الثابتات بمنع استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة دون الثابتة
والمصنف اشار الى بطلان هذين الوجهين بقوله **والعذر بعدم قبولها التماثل والاختلاف
والتزام التسلسل** اما بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري
فان كل شيئين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الاخر
او لا فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني هما المتغايران فان قيل هذان هما
التماثل والاختلاف باصطلاحكم ونحن انما اخذنا في دليلنا التماثل باصطلاحنا وهو

ما يكون بين موجودين فلا يتوجّه نقض علينا اذ النقض هو اجراء الدليل بعينه لا مع تغيير اجاب
المحقق الشريف بانّ هذا النقض المحض لدليلكم المشتمل على الاشتراك والتباين فلا يقدح
فيه التغيير من بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدلّ ههنا ليس ما به الاشتراك وما به
الامتياز معدومين لاستحالة تركّب الموجود من المعدوم وقال الناقض ليسا معدومين
لاستحالة تركّب ما ليس بموجود ولا معدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا
المحض الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقض واما بطلان الثاني فلانه لا فرق في اجراء
براهين امتناع التسلسل سيّما برهان التطبيق بين الامور الموجودة والامور الثابتة و
واما ما ذكره الامام من انّ تجويز التسلسل انسداد باب ابطال الحوادث لا اول لها واثبات الصانع
طريقا آخر لا يتوقف على ابطال التسلسل كما سيأتي في موضعه فلو انسدّ الّا انّ يقال انّ المتكلمين
من اخرهم ذهبوا الى امتناع امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة
فيه واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق ولا شك انّ جريانه في الامور الثابتة المجتمعة
في الثبوت اظهر من جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوّز والتسلسل في الامور الثابتة
وهي الاحوال انتقض بهم ذلك البرهان وانسدّ عليهم باب ابطال الحوادث لا اول لها وانسدّ
عليهم ايضا اثبات الصانع لاعتمادهم فيه على ابطال الحوادث لا اول لها **المسئلة الحادية عشرة**
في تفريع بطلان ما فرّعوا على القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما واليه اشار
المصنف بقوله فبطل ما عليهما من المحقّقين تبتنّ لهم في المشايخ في تعداد اشياء في المواد بينهما وخلاف في تماثل
الجنس ما في صفة وتبعيتها للحدوث وتعاقب التجوهر واثبات صفة المعنوية لكونه معدوما وما في صفة وبالجسمية وتفرع
الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم

المعدوم وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وهذان فرعان على القول بالحال
اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو اختلفوا فيه فالمتفق
عليه امور الاول انّ الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية الثاني
لا تاثير للمؤثّر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثّر بل انما يكون
تاثير المؤثّر في اخراجها الى الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث انّ تلك الذوات
متفقة في الماهية وانما اختلافها بحسب التشخص والامور العارضة فقط فقوله و
تباينها عطف على تاثير اي وانتفاء تباينها والمختلف فيه ايضا امور الاول انّ المعدوم هل
هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد ام لا وغير ذلك و
ما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا ام لا فجمهورهم على الاول و
بعضهم على الثاني والثاني انّ التحيز هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو
مذهب جمهورهم او هو عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث انّ المعدومية هل هي صفة
ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما ذهب اليه
جمهورهم الرابع انّ المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال كونه معدوما ويتصف بالجسمية
في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بانّ
للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب
من ذهب منهم الى جواز اتصاف المعدوم بصفة ام لا كما هو مذهب غيره واما فرعا القول
الثاني فاحدهما تقسيم الحال الى حال هو معلّل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة
بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك كاللونية للسواد فانها لا تعلّل بصفة

في السواد وكذا وجود الاشيا وثانيهما تعليلهم لاختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين
بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل ذالك على ان
الحال عندهم لا يجب ان تكون صفة لموجود قوله وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره اشارة الى
فروع اخرى له كتقسيمهم تلك الصفات الثابتة للذوات في العدم التي جعلوها احوالا
في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يتركب منه البنية كالحيوة وما هو مشروط بها كالعلم
والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون وفي الاعراض
الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع العرض
بشرط الوجود كالحلول في المحل ثم تنبيه لما كان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق
الواسطة بينه وبين الموجود ضروري البطلان واضحا فساده وقد ذهب اليه جمع كثير
من العلماء المتبحرين تصدى جماعة من المتاخرين لتحصيل شيء يصلح مظنة للاشتباه فقال صاحب
المواقف في المقام الثاني والذي احسبه انهم لما وجدوا الماهيات
يتصور عروض الوجود لها اي بان يحاذيها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها
عدما ومفهوما ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي تسميها الحكما معقولات
ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه
له عدم ملكة ولا نزاعهم في المعنى ولا في التسمية انتهى كلام المواقف وقال شارح
المقاصد والحق ان هذا القول لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم
عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اعم على ما قرره صاحب المواقف
وغيره للقطع بانه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال يكون ما يعرض الوجود من المعدوم
من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد تجاوز في التقرر
والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزء الموجود كلونية
السواد واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له التحقق
لا باعتبار ذاته بل بتبعية الغير او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل بتبعية الغير ثم قال ويمكن
دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق
بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب الى الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل
له بالفعل ثم حاول هو التشبه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين فقال اما في الاول
فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل
والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما سيجي فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج
لما لاح فيه من شائبة التقرر والتحقق مع توهم الوجود الذهني وهو قريب من قول الفلاسفة
ان الماهية ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنعات والمعدومات الممكنة
بان لها الماهيات تتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود
ولا حصولها فعبروا عن ذالك بالشيئية والثبوت في الخارج واما في الثاني فهو انهم وجدوا
بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد
وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم يكن له سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما راوا
الموجودات تتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس بموجود في العقل جزموا بان لهذا النوع من المعلوم تحققا ما في الخارج
وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا حصل المعلول لعلة

نحن بجدّ فى كلّ منها صفة كانت معدومة قبل الصّدد اعنى الموجديّة والوجود فلا يكون مح معدومة

ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدّليل على انّها ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى كلام شرح المقاصد

المسئلة الثانية عشر فى الوجود المطلق والمقيّد ومقابلهما العدم اعلم انّك قد عرفت غير مرّة

انّ المراد من الوجود ليس الّا كون الماهيّة متحقّقة ما فلا يمكن ان يتحقّق الوجود الّا ويلزمه اضافة

الى ماهيّة ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيّا بل معنى يلزمه اضافته

وفرق ما بين المعنيين وكلّ معنى غير اضافىّ وان كان ممّا يلزمه اضافة فلا شكّ فى امكان تعقّله

من حيث هو غير مضاف الى شيء ما لكنّ المراد بالوجود المطلق ههنا ليس هو الوجود من حيث

هو غير مضاف اصلا بل المراد ما هو غير منسوب ومضاف الى شيء بعينه وماهيّة بخصوصها

وان كان منسوبا ومضافا الى شيء ما وماهيّة ما مطلقا وذلك لانّا نعلم قطعا انّ المبحوث عنه ليس

الّا الوجود من حيث هو وجود شيء وكون تحقّق الماهيّة لا مفهوم الوجود من حيث هو و

كان المراد من العدم المطلق انّما هو رفع الوجود لا بشرط اضافته الى ماهيّة مخصوصة

وان كان منسوبا الى ماهيّة ما لا من حيث هو غير مضاف الى شيء ما اصلا كيف ولو لم يؤخذ

مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق

المعتبر فيه انّما هو الاطلاق فى الوجود لا محض وهذا هو المراد من قوله ثمّ الوجود قد يؤخذ على الاطلاق

اى غير منسوب ومضاف الى ماهيّة مخصوصة كالكتابة او الضحك او غير ذلك وبيان ذلك

انّ الوجود على قسمين وجود الشيء فى نفسه ووجود الشيء لغيره ففى الاوّل اذا قصد

اثباته للشيء جعل الشيء موضوعا وجعل المشتقّ من لفظ الوجود محمولا من غير تقييد او

تقييده بشيء بخصوصه فقال الانسان مثلا موجود من غير ان يعتبر تقييد الوجود بشيء

بشيء بخصوصه حتّى يكون بوجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقّق الشيء و

كونه من اضافته الى شيء ما كما بيّنا فهذا هو المراد بالوجود المطلق وفى الثانى اذا قصد اثبات

وجود ذلك الشيء لغير ذلك الشيء جعل ذلك الغير موضوعا وذلك الشيء او وجود ذلك

الشيء محمولا على سبيل الحمل والاشتقاق فيقال الانسان كاتب او موجود كاتبا او موجود له الكتابة

هذا اعنى وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيّد كذا العدم على قسمين عدم الشيء

فى نفسه وهو مقابل الوجود فى نفسه وعدم الشيء من غيره وهو مقابل لوجوده لغيره

بقوله فيما عدم مثله اى فى عدم اعتبار اضافته ونسبته الى ماهيّة بخصوصها فيقال زيد معدوم

من غير ان يقصد انّه معدوم عنه شيء كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة او لا كاتب او

غير كاتب وبالجملة العدم المقيّد بشيء بخصوصه وهذا اعنى العدم فى قولنا زيد معدوم مطلقا هو

العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابلته للوجود المطلق هو المعروف ويتقابل السلب والايجاب

وهو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوع واحد باعتبار

واحد موضوعا للوجود المطلق والمعدوم المطلق الّذى هو رفعه كما هو المعتبر فى اجتماع المتقابلين

ولكن قد يمكن ان يجامعه لا من حيث هو مقابله ورفعه بان يفرض موضوعا هو موصوف

بالوجود المطلق فى الواقع يرفع عنه الوجود المطلق ويتّصف بالعدم المطلق فهذا الموضوع

موضوع للوجود المطلق الواقع وللعدم المطلق الفرضىّ معا فقد اجتمع فى هذا الموضوع الوجود

المطلق والعدم المطلق معا فهذا العدم المطلق وان كان منسوبا الى هذا الوجود المطلق المجامع

له ومقابلا ايّاه لكن مجامعته له ليس من حيث هو مقابل له لانّ مقابلته له انّما هو من

حيث كونه رفعا له وكونه رفعا له انّما هو بحسب الفرض لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد يجتمعان

اى الوجود المطلق والعدم المطلق فى موضوع واحد **لو باعتبار التقابل** قال الفاضل القوشجى
فانا اذا قلنا كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع فى هذه القضية تكون موصوفا
بالعدم المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود لانه متصور موجود فى الذهن لكن هذا الاجتماع لا
يقدح فى تقابلهما اذ المعتبر فى التقابل ان لا يجتمع المتقابلان فى محل واحد بحسب نفس الامر اى يتصف
بكل منهما فى نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس
من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض
ذاتا موصوفا بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل المتقابلين والى هذا المعنى
اشار المصنف بقوله **وقد يعقلان** اى الوجود والعدم **معا** اى مجتمعين فى محل واحد انتهى كلام
شرح القوشجى وفيه انه كان ينبغى له على هذا ان يقول كما قد يعقلان معا كما لا يخفى على انه كما لا يقدح
لا يخفى ان غرض القوشجى ليس ترجمة للمتن وتفسير الما ذكره حاصل قول المراد فيندفع عنه ما اورده الشارح ذلك
كون احد المتقابلين مفروضا فى اجتماعهما لا يقدح كون كليهما مفروضا وضيق ايضا فى ذلك فما
الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى لتكون فى الثانية توضيح للاولى واما فى شرح
القديم والحواشى الشريفية فى شرح هذا المقام من انه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق
لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون المطلق لكن اعتبار المطلق التقابل عن اعتبار
الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود
المطلق عارض له مجتمع معه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه فقوله وقد يعقلان معا رد
لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا يتصور تميزه فى نفسه اصلا وتقرير
الرد كما انه يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه ايضا وهو العدم المضاف
الى الوجود المطلق وذلك لا ينافى كونه عدما مطلقا فاورد عليه الشارح القوشجى اما اولا

اما اولا فان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير
الدال على ان قوله ليس مستحيلا ليس اجتماع المتقابلين ذلك
الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد اما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم فى محل واحد
يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان يقال العدم من حيث انه سلب
للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه واما ثالثا فانه لو كان معنى
قوله قد يعقلان معا ما ذكره لكان معا لغوا اقول ______ يمكن ان يقال معنى قول المصنف
لا باعتبار التقابل على حلهما ليس انه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين لان العدم لا يكون
حينئذ رفعا للوجود العارض له فلا يكون رفعا المطلق الوجود باعتبار التقابل يلزم اجتماعهما بل معا مع انه لو اجتمعا فلا يكون عدما
مطلقا وعلى هذا لا يرد عليه شىء مما اورده اما الاول والثانى فظ واما الثالث فلان
قوله وقد يعقلان معا اذا كان دفعا للرد المذكور فلا بد من قوله معا وذلك الرد يندفع
بان يضاف العدم الى الوجود ليصير متميزا فلا بد من تعقل الوجود ايضا ثم اقول لا يبعد ان قوله
وقد يعقلان معا اشارة الى ما اشرنا اليه من امكان تعقل كل من مفهومى الوجود والعدم
من دون اضافته ونسبته الى شىء ما اصلا فان ذلك وان كان فى الوجود اظهر لكون العدم
يحتاج فى تعقله الى تعقل الوجود ولكونه رفعا له لكن بعد تعقل الوجود لا يحتاج الى شىء
اخر فعند تعقل الوجود والعدم معا لا يحتاج الى شىء اخر فعند تعقل الوجود والعدم معا
لا يحتاج الى شىء من الاشياء اصلا فليتدبر **وقد يؤخذ** اى الوجود **مقيدا** باعتبار اضافته ونسبته
الى ماهية معينة كوجود البصر لزيد ووجود الكتابة للانسان فيقال لزيد موجود بصرا او
الانسان موجود كاتبا او زيد موجود له البصر والانسان موجود له الكتابة وقد يشتق
من ذلك المقيد الذى هو ماهية مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل البصير والكاتب فيقال

زيد بصير والانسان كاتب او يضاف لفظة ذو الى ذلك القيد فيقال زيد ذو بصر والانسان
ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت ويقابله عدم مثله في اعتبار
التقييد والاضافة الى هيئة بعينها وهو العدم المقيد ويقال له العدم الملكة فان الملكة عبارة
عن ذلك الوجود الذي قيد به الوجود المقيد اعني الهيئة المخصوصة وقد يوضع لذلك العدم
اسم خاص مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى وامي ومقابلة ذلك
العدم مع الوجود الذي هو فرع له او منسوب اليه هو المعروف بتقابل العدم والملكة ويفتقر ذلك
العدم الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فان الملكة لما كانت موجودة بغيرها فذلك الغير هو موضوعها
فهي محتاجة لا محالة في وجودها الى ذلك الموضوع ولا بد في ذلك الموضوع من قابلية تلك
الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شيء موضوعا لكل شيء فوجود الملكة لما كان للموضوع القابل له
كان عدمها ايضا لموضوع قابل فهو ليس عدما صرفا بل معتبر فيه النسبة الى امر وجودي
هو وجودي بذلك الاعتبار فلا بد له من موضوع موجود يقوم ذلك العدم به كما
في الملكة فالمراد من الموضوع هو الموجود في الخارج والا لما اختص هذا الحكم بالوجود
والعدم المقيدين ولما اعتبر في عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة وقابليته للشيء
قد يكون بالشخص اعني ان يكون شخص ذلك الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع اعني ان
يكون نوع ذلك الشيء قابلا له وان لم يكن ذلك الشخص منه قابلا له وقد يكون
بالجنس اعني يكون جنس ذلك الشيء وان كان في ضمن انواع اخر قابلا له وان
لم يكن ذلك النوع قابلا له مثال الاول اعمى لمن ولد بصيرا ثم زال بصره ومثال الثاني
هو لمن ولد غير بصير ومثال الثالث هو للعقرب مثلا والى هذا اشار المصنف بقوله

بقوله قد يؤخذ اى الموضوع شخصيا او نوعيا او جنسيا فعلى الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة
في وقت اتصافه بالعدم كما في عدم اللحية لمن جاوز حد الامرد يقال لهما العدم والملكة
المشهوران وعلى الاخيرين وكذا على الاول اذا لم يكن القابلية في وقت الاتصاف كما في عدم اللحية
للامرد يقال لهما العدم والملكة الحقيقيان واعلم ان الملكة وعدمها اذا اخذا بسيطين فالتقابل
بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر والعمى واذا اوجب او سلب كلاهما
بعينه كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين تقابل السلب والايجاب مثل زيد كاتب وزيد
ليس بكاتب واذا اوجب او سلب كلاهما فالنسبتان متنافيتان وليستا متقابلتين مثل
زيد كاتب وزيد لا كاتب او زيد ليس بكاتب وزيد ليس بلا كاتب وليعلم ايضا ان وجود
الملكة اعني الوجود المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا مطلقا مثل
الكتابة موجودة او معدومة واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل زيد موجود
كاتبا او كاتب وزيد لا كاتب او امي كما عرفت وينبغي ان يعلم ايضا ان المراد من الوجود المقيد
والعدم المقيد هنا هو المراد من الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق و
الخاص في الحمل وعند الاستعمال والاطلاق وانما الفرق بمجرد اعتبار العقل فكل وجود مطلق فهو
خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب والايجاب بخلاف المقيدين فان
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك بالتأمل الصادق في جميع ما ذكرنا في
هذه المسألة من الكلام فان الناظرين في هذا الكتاب قاطبة قد غفلوا عما هو الحق في هذا
المقام **المسألة الثالثة عشر** في بساطة الوجود وعدم تركبه من الاجزاء المحمولة ولا
من الاجزاء مطلقا فاشار الى الاول بقوله والجنس له اى للوجود اذ الوجود كما مر هو محمول

الاشياء وليس من جنس الاشياء فلا مشاركة له مع الاشياء وجنس الشيء انما هو ما به مشاركته
مع غيره واشار الى الثاني بقوله بل هو بسيط اي ليس له جزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء
المحمولة ولا غيره مطلقا لان الجزء مطلقا لا محالة شيء ويعرضه كون وتحقق فالوجود انما هو كون ذلك
الشيء وتحققه لا هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره لان اجزاءه لا محالة شيء ويعرضه تحقق وحاصله
انه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو كون الشيء وتحققه لا امرا وراء ذلك
يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فما يستدل به على ذلك من انه لا اعم من
الوجود ليتصور كونه جنسا له ومن ان الوجود كامر يعرض جميع المعقولات فلو كان له جزء
لكان معروضا للوجود فيلزم ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا
وانه لو كان له جزء فاما ان يكون موجودا فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما معدوما فيلزم
تقوم الشيء بنقيضه لعل الغرض منه التنبيه على ذلك فلا يضر المناقشة فيه وقد يقال
مراد المصنف بالوجود الموجود فلو كان للموجود جنس لكان مقولا عليه وعلى ما باينه في
جواب ما هو لكن ما بازاء الموجود المطلق هو المعدوم المطلق وليس له ذات ولا تقرر بل هو
لا شيء محض فكيف يستقيم ان يكون جزءه مفهوما محصلا معينا

فان الوجود يتكثر بالذات بحسب تكثر الماهيات وتخالفه كتخالفها كما هو مذهب الحكماء
على ما عرفت سابقا لا ان يتكثر (اعني له افراد في نفس الامر متخالفة بالذات) بالحصص بسبب الاضافة الى الماهيات كما هو مذهب
المتكلمين وبيان ذلك انه لا محالة لكل ماهية كانت فلها كون تصدر عنها بحسبه
آثار مخصوصة هي آثار تلك الماهية وهو كونها بحيث تصدر عنها تلك الآثار
ولا شك في ان حيثية صدور آثار مخصوصة مخالفة ومباينة لحيثية صدور آثار

آثار مخصوصة اخرى مخالفة للماهية التي يصدر عنها تلك الآثار للماهية التي يصدر عنها هذه
الآثار وهذه مخالفة مباينة بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين
في مطلق الكون ولا شك في ان كل واحد من هذه الاكوان المخصوصة كون خارجي بمعنى كون
الخارج ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على ما عرفت سابقا وكون عروض الوجود للماهية
في العقل ليس معناه ان الوجود الذي هو بمعنى الكون عقلي بمعنى كون العقل ظرفا لنفس الكون
بل بمعنى كونه ظرفا لوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشيء موجودا فلما لم يكن الوجود
موجودا في الخارج للماهية منعنا عروض الوجود للماهية في الخارج وحكمنا بانه عارض لها
في العقل بمعنى ان موجودية الوجود للماهية انما هي في العقل لا في الخارج فما هو فرد للوجود
المطلق هو كون الماهية في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للماهية
وثابت لها في العقل بمعنى ان يكون في الخارج ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه ولا شك
في ان هذا الفرد فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل وانما يكون بمجرد تعمل العقل لو كان
العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للماهية لا يتوقف على ثبوت الماهية
قبل ثبوته لها الا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون للوجود فرد ثابت للماهية في
نفس الامر فاندفع الاشكال الذي ذكرنا سابقا انه وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود
افراد متخالفة بالذات وذلك لان مدار ذلك الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد
للوجود قائما على الماهية في نفس الامر يتوقف على وجود الماهية لوجود سابق وثانيهما ان تشخص كونه
وامتيازه من كون آخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن الكون سوى مجرد الاضافة الى الماهية و
قد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كليهما فليتفطن وهذا الذي ذكرنا هو مراد المصنف بقوله

ويتكثر اى الوجود المطلق **بتكثر الموضوعات** اى بسبب تكثر الماهيات التى
يحمل عليها الوجود على حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه الافراد اعنى
مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما هو مقول عليها بالتشكيك على وجهين
احدهما التقدم والتاخر وثانيهما الاولوية وعدمها كما قال الشيخ فى الشفا من ان الوجود
بما هو وجود لا يختلف فى الشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف فى ثلثة احكام
وهى التقدم والتاخر والاستغنا والحاجة والوجوب والامكان فان الاولوية وعدمها يشمل الاستغنا
والحاجة والوجوب والامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع هذا الفرد من المعلول
ولا يعتبره وصفا له الا اذا انتزع واعتبر فردا اخر وصفا للعلة وينتزعه ويعتبره وصفا للعلة
ولم ينتزع ولم يعتبر فردا اخر للمعلول وذالك معنى التقدم والتاخر بالعلية كما سبق ولما
كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل لا فى الخارج كان صدق مفهوم الوجود المطلق عليه ايضا
فى اعتبار العقل متقدما على صدقه على الفرد المتاخر بخلاف ما اذا كان المتقدم موجودا
فى الخارج فانه لا يلزم ان يكون صدق مفهوم الوجود عليه ايضا متقدما على صدقه على الفرد المتاخر
وهكذا الكلام فى الاولوية فلا يتجه ان يكون صدق الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه
على وجود المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض ممنوع وانما المسلم اقدمية وجود
العلة على وجود المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية واولوية
فتفطن وهذا الذى ذكرنا هو معنى قول المص **ويقال** اى الوجود المطلق **بالتشكيك**
على عوارضها اى على افراد الوجود العارضة بحسب اعتبار العقل للموضوعات
التى هى الماهيات المخصوصة فى قولنا الانسان موجود والفرس موجود الى غير ذالك فهذا بقرع

تفريع من المص بان للوجود افراد واقعية متحققة عارضة للماهيات فى نفس الامر كما اوقفنا
عليه على ما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك على افراده ثبت انه عرضى
بالنسبة اليها لا ذاتى كما على تقدير كون الافراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة الى
الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين وقد مر فى مسئلة زيادة الوجود انه ليس جزء من الماهيات
فليس اى الوجود **جزءا من غيره مطلقا** اى لا من المعروضات كما سبق ولا من
افراده النفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها هذا التفريع انما هو على مجموع
ما سبق وقوله ويقال بالتشكيك على عوارضها هذا ما تقرر عندى فى شرح هذا المقام
العويص ولا اظن تجده فى غيرى ما فيه من محيص **المسئلة الخامسة عشر** فى ان
الشيئية من المعقولات الثانية ولنقدم مقدمة فى بيان المعقول الثانى فنقول قد وجدناهم
يستعملون هذه اللفظ فى طائفتين من المعانى احديهما ما يجعلونه موضوعا للمنطق وذالك
مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية
والقياس والقضية الى غير ذالك من المعانى التى يبحثون عنها فى علم المنطق وثانيهما
الامور العامة المبحوث عنها فى الحكمة وذالك مثل الوجود والشيئية والوحدة والكثرة والماهية
والعلية والمعلولية الى غير ذالك مما يأتى فى هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان فى
انهما معان معقولان يتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية متاصلة
قائمة بموضوعاتها فى الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون حين وجودها اعنى الموضوعات
فى الذهن فقط لكن الطائفة الاولى تعرض لموضوعاتها فى الذهن من حيث هى موجودة فى
الذهن على ان يكون التقييد بالوجود فى الذهن داخلا فى الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل من

من المهية الموجودة فى الذهن باعتبار وجودها فى الذهن لا باعتبار وقوعها فى الخارج و
لذالك لا يتصف المعروض بحسب الخارج فانّ الجنسيّة عارضة للحيون الموجود فى الذهن ولا
يتصف بها الحيون الموجود فى الخارج بحسب الخارج والطائفة الثانية عارضة للموضوعات
من حيث هى لا مع التقييد بوجودها فى الذهن وان كانت ذالك العروض لا يكون الا فى حين وجود
الموضوعات فى الذهن لانّ حيثيّته من حيث هى لا يكون الا فى الذهن كما عرفت فى مسئلة
قيام الوجود بالمهيّة من حيث هى لا يكون وجود الموضوع فى الذهن قيدا فى المعروض وبالجملة
ينتزعها العقل من المهيّة حين وجودها فى الذهن لا باعتبار وجودها فى الذهن بل باعتبار وقوعها
فى الخارج وفرق بيّن بين المعنيين ولذالك تتصف الموضوعات بهذه الطائفة من العوارض
بحسب الخارج مع كون العروض فى الذهن فانّ المهيّة متصفة بالوجود فى الخارج مع انّ
الوجود لا يعرضها الا فى الذهن كما مرّ ولذالك ترى القوم فى تشويش عظيم فى تفسير المعقول
الثانى وتعيين ما هو المراد منه فقد يعرّف بالوجود الذهنى بخصوصه مدخل فى عروضه
وقريب منه ما قيل هو ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولعلّ المراد ما اذا عقل عارضا لا يعقل الا
عارضا لمعقول اخر فلا يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية قد ينفكّ تعقلها
من تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض المعقولات الاولى فى الذهن ولا يحاذى
لها امر فى الخارج فظ انّ هذا التعريف اعمّ من الاوّل لشموله مجموع الطائفتين دون الاوّل
حيث يختصّ بالطائفة الاولى ولهذا قد يظنّ انّ فى المعقول الثانى اصطلاحين قال سيّد المدققين
تعريفها الموروث من القدما هو انها العوارض العقليّة التى لا يحاذيها امر فى الخارج و
قد عدّوا منها الكلّى والجزئى والقضيّة والمقضيّة والشئ والذات والمهيّة والعلة والمعلول

والمعلول والممكن ونظائرها والمصنف تبعهم فى ذالك وقد عدّ بعض المذكورات منها فى الكتاب
وجمهور المتاخرين من فسّر ذالك بحيث يخرج عنها اكثر ما عدّ القدما منها حيث اشترطوا
ان يكون تعقّل المعقول الثانى بعد تعقّل شئ اخر رعاية لوجه التسمية ويخرج بذالك كثير
من الامور المعدودة منها عنها كالكلّى والجزئى والقضيّة والشئ والعلّة ونظائرها وحملوا
العوارض العقليّة على ما يقابل العوارض الخارجيّة ولوازم المهيّة وارادوا بالعوارض الخارجيّة ما لو حملت على معروضاتها لصدقت القضيّة خارجيّة فكلّ ما هو كذلك من
المعدود منها يخرج عنها مثل الجزئى والشئ والعلّة يكون هذا القيد خارجا ايضا
ضرورة انّ زيدا جزئى وشئ وعلة وجوده فى الخارج ثم لما راوا خروج هذه الامور عنها اعترض
بعضهم على القدما بعدّ هذه الامور منها وبعضهم ارتكبوا تكلفات بعيدة لئلا يخرج
هذه الامور فيها ولم يظفروا على ذالك انتهى ما اوردنا من كلامه واقول ______
التحقيق فى هذا المقام ان يقال العارض على ثلثة اقسام عارض يكون الخارج ظرفا لوجوده
كالسّواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفسه كالوجود و
عارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكليّة والاوّل يكون الخارج ظرفا
للاتصاف به لا محالة ويكون له ما يحاذيه فى الخارج والثانى يكون الخارج ظرفا للاتصاف به
ايضا لكن لا يكون له ما يحاذى به فى الخارج لانّ المراد ان يكون ما يحاذى به موجودا فى الخارج
بان يكون الخارج ظرفا لوجود ما يحاذى به لا ظرفا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا
للاتصاف به ولا له ما يحاذيه فى الخارج فالاوّل يكون عروضه للمعروض فى الخارج لا محالة
بخلاف الثانى والثالث فانّ عروضهما انما يكون فى العقل اما الثالث فظ واما الثانى فلانّ

لو كان له عروض فى الخارج لكان له ثبوت ووجود لعروضه فى الخارج فان ذالك هو معنى
العروض فى الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف المفروض فجميع ما لا يكون الخارج
ظرفا لوجوده يكون عروضه فى العقل فيكون من المعقولات الثانية لكونه فى الدرجة الثانية من
التعقل عروضه لما كان فى العقل وثبوت الشئ للشئ يتوقف على وجود المثبت له فعروضه يجب
ان يعقل التعقل عروض العارض له سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض فى العقل كما
فى العوارض الذهنية كالكلية اولا كما فى سائر الامور الاعتبارية حتى الاضافة فان الابوة
انما يعرض لذات الاب فى العقل وان كان اتصافها بها فى الخارج فحصلت رعاية وجه التسمية
فى الجميع فلا حاجة الى التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود فى العقل واما قولهم لا
يحاذى بها امر فى الخارج فلاخراج المحمولات الذاتية فانها ليست باجزاء حقيقية بل هى من
الاجزاء التحليلية فهى بعد التحليل فى الحقيقة عوارض عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات
بخلاف غيرها من العوارض العقلية فان منشأ انتزاعها امر خارج عن نفس الذات
لكن يصدق ان لها ما يحاذيها فى الخارج فهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلا
فان هويته فى الخارج بحذاء اللونية التى هى جنسها باعتبار وبحذاء القابضية التى
هى فصلها باعتبار اخر فظهر صحة التعريف الموروث من القدماء ودخل جميع العوارض
الاعتبارية العقلية فيه ولا يرد من عد الامور المعدودة منها ما اوردوا عليه
ولا حاجة فى دفعه الى تكلف اصلا اذا عرفت ذالك فمعنى قول المص **والشيئية**
من المعقولات الثانية انها من العوارض التى تعقل ثانية بان يكون عروضها
للمعروضات حين كونها معقولة فيكون هى فى الدرجة الثانية من التعقل **وليست**

وليست اى الشيئية **متاصلة فى الخارج** اى موجودة فيه
بان يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعل لافادة هذا المعنى لم يكتف بان
يقول وليست فى الخارج او ليست متاصلة فتفطن ويمكن ان يكون هذه الجملة معطوفة على
معنى قوله من المعقولات الثانية اى من العوارض التى يعقل ثانيا فهو ولا يكون متاصلة
فى الخارج اى لا يكون بحذائها شئ اصيل فى الخارج فيكون هذه الجملة بمعنى قولهم لا يحاذيها
امر فى الخارج فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اول ما اطلق هذه اللفظة
ولذا لك اكتفى فى سائر المواضع بان يقول من المعقولات الثانية واذا لم يكن الشيئية
متاصلة فى الوجود **فلا شئ مط** اى لا بشرط خصوصيات الماهيات **ثابت** اى
فى الخارج والا لزم ثبوت الشيئية فيه **بل هى يعرض لخصوصيات الماهيات**
اى فى العقل كما هو شان المعقولات الثانية على ما عرفت اما بيان كون الشيئية المطلقة من
المعقولات الثانية فهو انه لو كانت الشيئية المطلقة متاصلة فى الوجود لحاذى بها فى الخارج
امر غير الاشياء المخصوصة تكون باذائها وليس كذلك فان الموجودات الخارجية اشياء مخصوصة
مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال ذالك وليس فى شئ منها امر موجود
فى الخارج هو بازاء الشيئية المطلقة بل الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل من الشئ
المخصوص اذا حصل فى الذهن بان يجرده العقل من جميع الخصوصيات فيبقى شيئية مطلقة
واما ما قيل فى بيانه من انه لو كان الشئ المطلق موجودا فى الخارج لكان مشاركا لغيره فى الشيئية
مخالفا له بخصوصه فيكون له شيئية وهكذا فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نم ان المخالفة
بخصوصية غير ذات المشترك فان كل عام يشارك الخاص فى مفهومه ويمتاز عن الخاص

بنفس مفهومها المجرد عن الخصوصيات فمطلق الشيء على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء
المخصوصة بنفس مفهومه لا لامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون المطلق الشيء شيئية اخرى
وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد الحيوان اصلا اذ حينئذ لو وجد الحيوان مثلا شارك الحيوانات
الخاصة في الحيوانية وخالفها بخصوصيته فللحيوان حيوان وهكذا واما ما توهمه الشارح
القوشجي من انه ان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج فلا وجه للتفريع
والتخصيص بمفهوم دون مفهوم الشيء فان طبايع الكليات ليست بموجودة في الخارج سوا
كانت معقولات اول او ثوان فجوابه ان طبايع الكليات التي هي المعقولات الاول موجودة
في الخارج عند المحققين وهو مختار المصنف كما سيأتي واما تخصيص الشيئية لهذا الحكم من بين
ساير المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مساوقة للوجود مبحوثا
عنها ههنا وهو ليس ببعيد عد جميع ما هو من المعقولات الثانية بل يشير في كل ما
يبحث عنه الى كونه منها او لعله كالتمهيد لدفع ما توهم بعض الناس من كون الشيء جنس
الاجناس **المسئلة السادس عشر** في تمايز الاعدام لا شبهة في كون الموجودات
متمايزة بحسب الخارج واما الوجودات فمن قال بكونها افرادا حقيقية للوجود المطلق
فلا شك في تمايزها ايضا اما في الخارج عند من يقول بتحققها فيه واما في حد ذواتها
عند من لا يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل انتزاعية واعتبارية
محضة فلا يقول بتمايزها في حد ذواتها لا في الخارج ولا في نفس الامر بل باعتبار اضافتها
الى الماهيات كما عرفت واما المعدومات ففي تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكما وكثير من
المحققين المتكلمين قالوا بتمايزها واختاره المصنف فقال **وقد يتمايز الاعدام** وهو يستلزم

يستلزم تمايز المعدومات ايضا لا محالة من وجهين واستدلوا عليه بوجوه احدها ان عدم المعلول
يستند الى عدم العلة دون غيره ولا غيره اليه ولولا التمايز لما صح ذلك وثانيها ان عدم
الشرط ينافي وجود المشروط وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافي متميز عن العدم
الغير المنافي وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه و
عدم غير الضد لا يصححه فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه اشار المصنف بقوله
ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا الى غير عدم العلة
وباين عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد
بخلاف باقي الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط وبخلاف
عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الاخر فلولا امتياز تلك الاعدام الثلثة لما اختلف
مقتضياتها واستدلت النفاة بان المعدومات والعدميات ما هي صرف لا اشارة اليها اصلا
وكل ما هو متميز فله وجود لا محالة لان التميز صفة ثبوتية تستدعي ثبوت موصوفها بالضرورة
والجواب عنه ان اريد انه ليس التمايز بين المعدومات اما محققا في الخارج وليست
المعدومات او العدميات ما هو باعتبار حقيقتها متمايزة فلا نزاع فيه لكن التميز لا يستدعي ذلك
وان اريد انه ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة
في نفس الامر والا لكان لها ثبوت عند العقل فبطلانه لازم قال صاحب المواقف والحق ان هذا الخلاف
فرع الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة
في الذهن اختص التمايز بالوجود الذهني ولم يتصور معدوم مطلق اي معدوم ليس له شائبة
الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز و

وان يتصور ما هو معدوم مطلقاً واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة
المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم
تمايزها ثم قال فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التمايز عندهم وصفاً ثبوتياً
يستدعي ثبوت الموصوف فمن اثبت وجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من
الثبوت الذهني وان كانت اعداماً في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلاً
انتهى وقد يقال لعل غرض المولف انه كان ينبغي ان يقع التفريع هكذا لا ما وقع وهو العكس
في كلام المص شرح المقاصد ايماء الى ذلك بل وفي كلام المواقف ايضاً فتدبر ثم لما كان الحكم بتمايز
الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز يكون للموجودات الذهنية على ما هو راى المحققين
من الحكماء والمتكلمين لا للمعدومات حاول المص الشبه على الجواب بذكر بعض احكام تدل على ان
العدم بالذات لا ينافي الوجود بالاعتبار منها ان العدم قد يعرض لنفسه بان يتصور العدم
وذلك التصور وجود في الذهن ثم يفرض ان يزول ذلك التصور بل المتصور عن الذهن فذلك
الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو في نفسه عدم ومعدوم وان كان من جهة كونه
متصوراً موجوداً فالعدم في هذا المعنى قد عرض لنفسه فان قيل معنى عروض العدم للعدم ان
يكون ماهية العدم متحققة ويكون عدم ودفع قائماً بها والمفروض ههنا هو زوال ماهية
العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن وعروض عدم ودفع لها ولو سلم ان هناك
عروضاً فالعارض ليس نفس العدم بل جزئي من جزئياته نوع اللفظ اجاب المحقق الشريف
عن الاول بانه لا فرق بين مفهوم العدم وسائر المفهومات في ان كونها متصفاً بالعدم انما هو
بزوالها عنها لا بانها يكون متحققة وعدمها قائماً بها قيام الاعراض بمحالها فليس المراد

بعروض العدم لشيء عدماً كان او غيره الا اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقاً وعن الثاني
بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق متضمن له فيلزم عروضه ايضاً في ضمن ذلك
الجزئي لنفسه والا لم يكن للعارض تمام عارضنا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرضي
لجزئياته لا ذاتي لها والتحقيق ان اتصاف الامر بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصافه بذلك
الامر بذلك المفهوم سواء كان ذاتياً له او عرضياً اذ لو كان اتصاف ذلك الجزئي بالمفهوم كلياً
قال الشيخ في منطق الشفاء اي شيء وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض يوجد فيه طبائع
الامور التي يوصف بها ذلك العرض وصفاً كلياً لا يقال فيلزم ان يكون جميع الماهيات متصفة
بنقائضها هي متصفة بها مثلاً يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركاً ضرورة اتصافه بالشكل
مثلاً الذي هو فرد للاحركة لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة ورفعها وظ
ان الشكل ليس فرداً له بل هو موصوف به فهو فرد للاحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة
ومنها ان العدم العارض لنفسه اعني زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من
حيث كونه مضافاً الى العدم ومقابل له من حيث كونه دفعاً له **فيصدق النوعية**
والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض لنفسه **باعتبارين** متكثرين
لذات موضوع النوعية والتقابل بيان ذلك ان النوعية والتقابل وصفان متقابلان
لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى التقابل هو عدم الاجتماع والمتقابلان اذا اتصف
بهما امر واحد باعتبارين يجب كون الاعتبارين تقييديين لتكثر بهما ذات الموصوف ليصح
اتصافه بالمتقابلين ولا يكفي كونهما تعليليين لان التعليل غير متكثر لذات المعلل فاجتماع
النوعية والتقابل فيما نحن فيه يجب ان يكون باعتبارين لتكثر بهما ذات الموضوع ليصح

احتماعهما فيه وهو كلانه للعدم المضاف اليه اعنى الذى اضيف اليه الى زوال اعتبارين احدهما

كونه عدما وثانيهما كونه موجودا فى الذهن وظ كونهما متغايرين بالذات لا مجرد فللعدم المضاف

اليه اعنى زوال العدم ايضا اعتبارين بحسب الاعتبارين اللذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافا

الى العدم من حيث هو عدم ولهذا الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم

حيث كونه موجودا فى الذهن ولهذا الاعتبار يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه لكونه

زوالا ورفعا للعدم المضاف اليه عن الذهن فكما ان حيثية كونه عدما مغايرة بالذات لحيثية

كونه موجودا فى الذهن كذلك ما اضيف اليه من الحيثية الاولى من حيث هو كذلك مغاير بالذات

لما اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث هو كذلك ثم ان المص لما ذكر ان للعدم المعلول يستند

الى عدم العلة استشعر ان يقال لما ان العدمين متلازمان فليس اسناد احدهما الى الاخر اولى

من العكس فاشار الى دفعه بقوله **وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة**

يعنى ان التلازم بين العدمين لا يمنع من اولوية احد الاسنادين فان العقل يحكم ببديهة

بصحة قولنا ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة

المفتاح فارتفعت حركة اليد وظهر انه لا يصح اسناد عدم العلة الى عدم المعلول لعلة العدم

العلة بخلاف العكس وقوله **فى الخارج** ظرف للعلة **ولجواز** كون

عدم المعلول علة لعدم العلة **فى الذهن** بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح فى

الذهن علة لحصول ارتفاع حركة اليد فيه فيستدل بالاول على الثانى كما مر انه جاز العكس اعنى

ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول فى الذهن فيستدل بالثانى على الاول **على ان** هذا

على ان هذا الاستدلال **برهان انى** وهو الاستدلال من المعلول الى العلة **وبالعكس**

اللازم من الكون المذكور

اى عكس هذا الاستدلال وهو الذى ذكرنا **برهان لمى** وهو الاستدلال من العلة على المع

بيان ذلك القياس برهانا لان الحد الاوسط فى القياس يجب ان يكون علة لثبوت

الاكبر للاصغر فى الذهن فان كان مع ذلك علة له فى الخارج ايضا سمى ذلك القياس

برهانا لميا وان لم يكن علة له فى الخارج ايضا سمى ذلك القياس بان لا يكون له علة لكون

ثبوته له لذاته لا لسبب لكنه لا يكون بين الوجود كما يكون **معلولا له** سمى برهانا انيا

ولا ينافى تسميته بالبرهان الذى يعتبر فيه افادة اليقين تصريحهم بكون اليقين غير حاصل

الا من العلة فان معنى ذلك ان العلم اليقينى الكلى الدائم لكل ماله سبب وعلة لا يحصل الا

من سببه وعلته لا مطلقا صرح بذلك الشيخ فى برهان الشفا **المسئلة السابعة عشر**

فى تعاكس الاعم والاخص ايجابا وسلبا فى العموم والخصوص والبه اشار بقوله **والمتقابلان**

المرتبة فى العموم والخصوص وجودا اى ايجابا **تتعاكس فيهما**

عدما اى سلبا والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما

عموم وخصوص لكن بعكس العين اى نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وحمل

الشارح القوشجى العموم والخصوص على ما هما بحسب التحقق دون الصدق كالحيوة والنطق فان

الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم

وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا وذلك لان

الحمل على ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تكلف تاويل الوجود والعدم الى الوجود لغيره و

العدم عن غيره اى الاثبات والسلب وتصير المسئلة من المسائل المشهورة فى علم المنطق

ورده المحقق الدوانى بان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب شائع وحمله

وحمله على مسئلة مشهورة في المنطق اولى من حمله على غيرها فلا احد وكثير يعتد بهما ولا انعقاد في
البحث عنه على ان المصنف ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب فاولى
ان حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب ليس بابعد من حمل العموم والخصوص المباد
منها ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق **المسئلة الثامنة عشر** في
في عدم الواسطة بين الحاجة والغنى في كل من الوجود والعدم واليه اشار بقوله **وقسمة
كل منهما** اي الوجود والعدم **الى الاحتياج والغنى حقيقية** اي منفصلة
حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد من
الوجود والعدم اما ان يكون بالغير وهو المحتاج او لا وهو الغنى واستحالة الجمع بينهما والخلو عنهما
ضرورية **المسئلة التاسعة عشر** في تحصيل المواد الثلث اعني الوجوب والامكان
والامتناع وبيان مفهوماتها والاشارة الى بداهتها وبيان اعتبارها بحسب الذوات وبحسب الغير
وما يتعلق بذلك وهذه الثلثة هي التي يبحث عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا باعتبار
وجهاتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء كان وجودا او غيره للموضوع والامتناع
هو استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع والامكان هو لا ضرورة ولا استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع
وهذه بعينها هي التي يبحث عنها في الامور العامة لكن باعتبارها في قضايا محمولها الوجود او
العدم لا غير وزعم صاحب المواقف ان المبحوث عنها ههنا غير المبحوث عنها في المنطق فقال واعلم
ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها والا لكانت لوازم
الماهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد بان ارادوا كونها واجبة لذوات
اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذوات الماهيات فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت

الثبوت للماهيات نظرا الى ذواتها من غير احتياج الى امر اخر ثم قال وكانه يجعل بعض القضايا
خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه
يوجد له الكتابة بل ان ما صدق هذا يصدق عليه ذلك او يحمل والمحققون على انه لا فرق
بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة
انتهى ووجه شارح المواقف كلام صاحبه بان اراد المبحوث في هذا الفن اخص
من جهات القضايا لا عينها والا لكانت لوازم الماهيات من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه
وليس كذلك وهذا بعينه ما صرح به صاحب المواقف بقوله فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة
نعني به وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو غير الوجوب الذاتي بمعنى ان المتبادر من الوجوب
الذاتي هو وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته وعلى هذا التوجيه لا يرد ان الزوجية
مثلا واجبة الوجود لكن واجبة الوجود للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها ولا حاجة
الى القول بانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة ومع ذلك لا
يخفى فساده ولذلك قال في حاشية الشرح القديم لا وجه لما قيل من انها لو كانت
هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها وذلك لان
الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى بسبب اختلاف المحمول
لا بسبب اختلاف مفهوم الواجب الذي هو المادة والجهة يعني ان كون المتبادر في
هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته انما هو لاعتبارهم هذا المعنى بعينه في محمول خاص
هو الوجود لا لاجل التفاوت في المعنى وفي هذا الكلام اشارة الى ان مراد صاحب المواقف من
قوله لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها هو لكانت الماهيات واجبة لاجل وجوب

اللوازم لها فليتدبّر والاشارة الى ما ذكرنا من الاتّحاد قال المصنف **واذا جعل الوجود محمولا** كقولنا الانسان موجود وهذا الوجود المحمول يقال له وجود الشى فى نفسه ويسمّى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة **او جعل رابطة** كقولنا الانسان كاتب فان معناه الانسان يوجد كاتبا كما مرّ انفا وهذا الوجود يقال له وجود الشى لغيره والوجود الرابطى ويسمّى ذلك التصديق مركّبا ويسئل عنه بهل المركّبة فان قيل فعند حمل الوجود ايضا لا بدّ من اعتبار الوجود الرابطى فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر قلنا انّما يلزم ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه والمح هو ان يكون له وجود فى نفسه وهو غير لازم لان ثبوت شىٔ لشىٔ لا يستلزم ثبوت الثابت فى نفسه وعلى التقديرين اعنى تقديرى حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين الموضوع والمحمول نسبة لا تخ عن كيفية بحسب نفس الامر يسمّى مادّة وعن كيفيّة فى التعقل يسمّى جهة والى هذا اشار بقوله **تثبت مواد ثلث فى انفسها** اى تثبت فى نفس تلك المواد اى فى نفس الامر والمواد هى كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت من حيث نفسها الا من حيث حصلت فى التعقّل والتلفّظ فالموادّ الثلث كيفيّات ثلث ثابتة فى نفس الامر مسمّاة بالمواد باعتبارها **وجهات فى العقل** اى وتثبت جهات ثلث فى التعقّل هى الصور العقليّة التى يحصل الذ على تلك الكيفيّات الثّلث سواء كانت موافقة لتلك الكيفيّات وح تكون الجهة عين مطابقة للمادة وما فيه مما حاصله وتثبت كيفيّات تسمّى بالمواد اذا اعتبرت فى انفسها وتسمّى بالجهات اذا اعتبرت فى التعقّل فتعبّر عن التوجيه ومع ذالك يلزم منه كون الجهة مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى ان يتكلّف ويجاب بانّ الشىٔ قد يتعقّل بصورة غير مطابقة فعند مخالفة الجهة تكون مادّة متعقّلة بصورة غير مطابقة وقد

وقد علم هذا ايض بان كون الكيفيّة النفس الامريّة اذا عقلت جهة لا يقتضى كون الجهة منحصرة فيها فلا ينافى كون كلّ كيفيّة معقولة للنّسبة وان لم يكن مطابقة للواقع جهة الا انّه لم يتعرّض لذالك ولم يفصّل الجهة كما لم يتعرّض للجهة الملفوظة ايض اعتمادا على ما علم فى فنّ اخر وليس المقصود ههنا بيان تفصيل احوال المواد والجهات بل بيان انّ الكيفيّات الثّلثة الثّابتة فى نفس الامر موادّ فى انفسها وجهات فى التعقّل فهذا القدر كاف ههنا هذا قال فى شرح الاشارات واعلم انّ لها غير الجهة والفرق بينها انّ المادّة هى تلك النّسبة فى نفس الامر والجهة ما يفهم ويتصوّر منها عند النّظر فى تلك القضيّة من نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفّظها او لم يتلفّظ وسواء طابقت المادّة او لم يطابق فذالك لانّا اذا وجدنا قضيّة هى كلّ ج لا يمتنع ان يكون ب فانّا نفهم ونتصوّر منه انّ نسبة ب الى ج هى النّسبة المسمّاة بالامكان العام المتناولة للوجوب والامكان الحقيقى وليست تلك النّسبة فى نفس الامر شيئا متناولا للوجوب والامكان بل احدهما بالضّرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النّسبة فى نفس الامر التى هى المادّة وبين ما يفهم ويتصوّر منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضيّة التى هى الجهة دالّة تلك الموادّ والجهات على وثاقة الرّابطة وضعفها **هى الوجوب والامكان والامتناع** فانّ الامكان يدلّ على ضعف النّسبة والوجوب والامتناع يدلّان على وثاقتها لكن الوجوب على وثاقة النّسبة المعروضة له والامتناع على وثاقة ما فيها بل النّسبة المعروضة **وكذا العدم** اى وكذا اذا حمل العدم او جعل رابطة تثبت مواد وجهات ولا يخفى انّه اذا جعل الوجود رابطة تكون القضيّة موجبة واذا جعل العدم رابطة تكون القضيّة سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او مفهوما اخر غيرهما فاذا حمل احدهما يحتمل الامران فانّ حمل الوجود او العدم لا يغنى عن اعتبار الرّابطة اذ لا ينبغى ان يشكّ احد فى

اى مفهوم نسب المحمول بالايجاب او السلب فلا بدّ بينهما من رابطة والتفرقة بين مفهوم ومفهوم
فى ذلك بديهى البطلان قال شارح المقاصد المحقق على انّ فى كل قضية الوجود او
اللاوجود رابطة والوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء صرّح بها او لم يصرّح وسوا
كان المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى انّ قولنا البارى تعالى واجب موجود فى معنى يوجد واجبا
يوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع معدوم فى معنى يوجد ممتنعا ومعدوما
او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود فى معنى يوجد ممكنا وموجودا
وامّا اذا كان المحمول احد هذه الامور تتعدد الاعتبارات اى يعتبر وجود هو المحمول و
آخر هو الرابطة وجوب او امتناع او امكان هو المحمول وآخر هو الجهة انتهى وعندهم تردّد
واختلاف فى انّ المعتبر فى المادة هو الربط الايجابى فقط بان تكون المادة هى كيفية النسبة
الايجابية دون السلبية فتكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء
قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعمّ من الايجابى والسلبى حتى تكون المادة فى قولنا
الانسان حيوان هو الوجوب وفى قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر هو الاول
وهو المطابق كلام الشيخ حيث قال فى الشفا واعلم انّ حال المحمول فى نفسه
عند الموضوع لا التى بحسب بياننا وتصريحنا بالفعل انه كيف هو ولا التى يكون فى كل النسبة الى
الموضوع بل الحال التى للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لا
دوامهما تسمّى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان فامّا ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم
ويجب صدق ايجابه فتسمّى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب
ايجابه وتسمّى مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما وتسمّى مادة

مادة الامكان وهذه الحالة لا تختلف بالايجاب والسلب فانّ القضية السالبة يوجد لمحمولها
هذه الحالة فانّ محمولها يكون مستحقا عند الايجاب باحد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب وقال
فى الاشارات اى المحول فى القضية او ما يشبهه سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون
نسبته الى الموضوع نسبة ضرورى الوجود فى نفس الامر مثل الحيوان فى قولنا الانسان حيوان
او الانسان ليس بحيوان او نسبة ما ليس بضرورى لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب فى قولنا
الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضرورى العدم مثل الحجر فى قولنا الانسان حجر او الانسان
ليس بحجر فجميع مواد القضايا اى هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة انتهى و
قد يتوهم كون كلام المص مخالفا لذلك وليس كذلك فانّ معناه على ما قيل انّ المواد الثلث ثابتة
فى القضايا الموجبة والسالبة وذلك لا يقتضى كونها فى الموجبة كيفية النسبة الايجابية
وفى السلبية كيفية النسبة السلبية بل يقتضى ذلك اذا كان المواد مطلقا كيفية لنسبة الايجابية
كما ذكر الشيخ فانّ قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد على هذا التقدير وهو اعمّ من ان
يكون بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها على انه فى كل من التقديرين يحتمل
حمل الوجود والعدم الايجاب والسلب كما ذكرنا **والبحث فى تعريفها كالوجود**
اى تصورات هذه المعانى الثلثة ضرورية الا انها قد تعرّف تعريفا لفظيا كالوجوب فيقال
الوجوب ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه
او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء
منهما ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفها لفظية لا تتحاشى عن ان يؤخذ كل منها فى تعريف
الآخر فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثمّ الامتناع بعدم الامكان ثمّ الامكان بعدم الوجوب

وكذا يعرف كل من الثلثة بسلب الاخرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في
الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او
ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه و
لو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا **وقد يؤخذ بحيث يكون القسمة**
حقيقية اى كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان يوخذ بحسب الذات اى نظرا
الى ذات ما يوصف به فيكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممكن والممتنع قسمة
حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم
واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث
يجب له الوجود او لا يجب والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا يمتنع فالاول هو
الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وهذه اقسام ثلثة لا
يخرج عنها مفهوم من مفهومات ويمتنع صدق الاثنين منها على واحد من المفهومات وهذه
القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى اى محمول كان فان كل مفهوم اما واجب الحيوانية
مثلا او ممتنعها او ممكنها لما مر من ان التي يبحث عنها ههنا هي التي يذكر ههنا في جهات
القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم بحيث اذا
التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم او يمتنع له الوجود والعدم لا
يقال هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد
بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يكون يجب له مع ذلك العدم ايضا او
لا فهذا القسم يندرج فيه قسما الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب

الواجب بذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط فان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له
الوجود فقط اعم من ان يكون يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا فقد اندرج في هذا القسم
امران الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع بذاته وان اريد به ما
يمتنع له الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين والضروري الطرفين في القسم الثالث فلا يصح
قوله والثالث هو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود
والعدم او يقتضيهما معا او يقتضي اللاوجود واللاعدم معا او يقتضي الوجود دون العدم
او يقتضي العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللاوجود واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود
والعدم فالاقسام اربعة بلا مرية قلنا هذه قسمة بالقياس الى الوجود الخارجي وما يجب له
الوجود والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا
القسم داخل في الممتنع اذ لا نعني بالممتنع سوى ذلك والحاصل ان هذا القسم وان كان محتملا
في بادي الرأي لكن العقل يجزم بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى امر خارج
مثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقليا ولو فرض احتياجه الى تنبيه او استدلال فلا دليل
في كونه مقطوعا به وبذلك يتم المقصود فان قيل كون الواجب ما يجب له الوجود او
ما يقتضي وجوده على ما صرح من القسمة ينافي كون الوجود عين ذاته تعالى على ما هو مذهب
الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشيء مقتضيا لنفسه او حاصلا لنفسه سواء
كان بالوجوب او لا قلنا المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود
كذلك فالواجب ما يجب له هذا المحمول المشتق ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما ثبت له مبدأ الاشتقاق
اعم من ان يكون بقيامه به او بكونه نفس المبدأ اذ كان قائما بذاته فالوجود اذا كان قائما بذاته

يصدق عليه ان الوجود ثابت له عرفا بمعنى كونه عين فاقد للوجود وثبوت الشيء لنفسه بهذا
المعنى ضروري وسيأتي تحقيق مذهب الحكماء انشاء الله وقد يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته
الوجود كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما يقال الجوهر قائم بذاته وارادوا به سلب قيامه بالغير
وبان الامر ههنا مبني على ما يبدو في بادي الرأي من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود
كاقتضاء الماهية لوازمها اولا ثم اذا انتهت النوبة الى الفحص البالغ يظهر ان حقيقة التقسيم
ان الموجود اما عين الوجود اولا وانه ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضائه اياه **ولا يمكن**
انقلابها بدل قوله يكون القسمة حقيقية يعني اذا اخذ هذه الثلثة ذاتية لا
يمكن انقلاب واحد منها بان يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته او بالعكس او ممتنعا لذاته او بالعكس
او يصير الممكن لذاته ممتنعا لذاته او بالعكس وذلك لامتناع ان يزول ما بحسب الذات او يصير
الذاتي عن الذات بالضرورة **ويكون الاولان** اي الوجوب والامتناع **باعتبار الغير** بان يكون كل منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع
قطع النظر عن الغير **وح تكون القسمة بينهما مانعة الجمع** اي في مفهوم
مثلا لاستلزام اجتماعهما في مفهوم واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان
المفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير معا اذا كان واجبا بالذات
او ممتنعا بالذات **يمكن انقلابهما** بدل عن قوله القسمة بينهما مانعة الجمع وذلك
لان الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير الذي هو عدم علته والممتنع بالغير
قد يوجد علته فيكون واجبا بالغير **ومانعة الخلو بين الثلثة** عطف على مانعة
الجمع اي اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسمة بينهما وبين الثالث الذي هو الامكان

الذاتي مانعة الخلو لكن **في الممكنات** التي هي اخص من المفهومات اذ الامكان لازم للممكن مع
امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علة او عدمها وليس بين الثلثة
منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الغيريين فان قلت هذه القسمة المثلثة قسمة
للشيء الى نفسه وقسيمه اجيب بحمل القسمة على الترديد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو
مع قوله في الممكنات اذ لو كان المراد التقسيم لقيل في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد والشايع
هو تقسيم الكلي الى الجزئيات لا الكل الى الاجزاء لا يقال فيكون ترديدا للشيء بين نفسه وغيره لانا
نقول هذا ترديد في الجهات المعروضة للامكان في الواقع لا الماخوذة بعنوان الامكان
وعلى هذا ايضا لا يجوز التقسيم لان الظاهر الشايع كون القسم اخص مطلقا من المقسم في
نفس الامر **ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة ويختلفان بالسلب والايجاب** فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب **وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه** يعني اذا كان
ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم يصدق كل منهما على الاخر
اي ما يشتق من احدهما على ما يشتق من الاخر فيقال واجب الوجود ممتنع العدم وبالعكس
وواجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب الوجود
امتناع العدم فليس يصح الا مبالغة في الاستلزام لان كيفية نسبة الوجود الى احدهما
والاخر كيفية نسبة العدم اليها وهما متباينتان نكذا كيفيتاهما فان قيل الكيفيتان
هما الوجوب والامكان المطلقان لا المقيدان والمراد هو تصادق المقيدين لا المطلقين
فوجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه حالكونهما

وصفين لذات واحدة متصادقان فانا اذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانة اوليائه لم يفد احد
هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف الاولياء وهما متغايران وايضا الوجوب
عبارة عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة
فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع عبارة عن ضرورة نسبة
ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب ومقابل مقابل نسبة عين تلك النسبة فكان الامتناع
عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب قلنا
ان اريد بالمتحدين المتحد بالوجود والعدم المطلقين ما لم يتقيدا بها فظاهر ان المراد هو تصادق
المتحدين وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فغايته ما فيه ان الموضوع في القضيتين
واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى التقديرين فلا يخرجان عن كونهما
كيفيتين لنسبتين متغايرتين لم يصيرا متصادقين بخلاف المطلقين كيف وتصادق المقيدين مستلزم
لتصادق المطلقين واما ما ذكر من المثال فلا يجدي فلان الاكرام والاهانة وصفان لفعل واحد
كالقيام من جهتين وليسا بمتصادقين حقيقة على ان مثل ذلك فيما نحن فيه ليس بمتصور
واما ما استدل به فمدفوع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة
والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة بل للنسبة المقابلة لتلك النسبة بل ضرورة
ما يقابل تلك النسبة من حيث كيفية عارضة لتلك النسبة هي عبارة عن الامتناع
ولا شك ان النسبتين متباينتان وكذا كيفيتاهما **وقد يقال الامكان بمعنى سلب**
الضرورة عن احد الطرفين اى الطرف المخالف وكان ما مضى بمعنى سلب
الضرورة عن كلا الطرفين المسمى بالامكان الخاص **فيعم** الامكان بهذا المعنى الثاني

الثاني الضرورة **الاخرى** اى ضرورة الطرف الموافق **والامكان الخاص** الذي
قد مضى جميعا وهذا المعنى الثاني هو المسمى بالامكان العامي لفهم العرف هذا المعنى من اطلاق لفظ
الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص لذا نسب اليه وقد يسمى الثاني عاما والخاصي خاصا
ايضا لكونهما اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم ههنا ايضا عموم ما يشتق منه لما مر والامكان معنى ثالث
يسمى اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوقتية من الطرفين وهو ايضا مما عبر
الخاص بناء على ان اسم المكان لما كان بمعنى السلب للضرورة فكلما كان طرفاه خاليين عن جميع
هذه الضرورات كان اولى به واقرب الى الوسط قال الشيخ في الاشارات وقد يقال ممكن و
يفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري في النسبة
ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل يكون كالكتابة للانسان قال المصنف في شرحه
هذا الامكان يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم
من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى الحاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب
وقد مثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة
له ولا وجودها ثم قال وانما قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين
لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من الآخر
اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الآخر بالاشتراك اللفظي فانه لا يقال له انه اخص
من الآخر **وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال** قال في الاشارات وقد يقال
ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال
من احوال الوجود من الايجاب والسلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان

المعنى غير ضروري الوجود في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن قال المص في شرحه وهذا
معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي
والحال من الامور الممكنة اما موجودا او معدوما وما يكون انما ساقها من حد الوسط الى احد الطرفين
ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها
ايكون موجودة اذا جاء وقتها ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده
بالاستقبال لان الاولى ربما يقال على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا
صرفا انتهى ويظهر منه ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود او العدم وظرف الامكان
هو الحال وان عدم تعين الوجود او العدم في الاستقبال وبقاء الممكن في صرافة الامكان انما هو
بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر فلا نبالي في تعين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث
الى العلل السابقة وههنا شيء لعلنا نشير اليه في موضع اليق به ان شاء الله تعالى ثم ان بعض من اعتبر الامكان
الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا
في الحال كان وجوده ضروريا بالشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في
الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروري الوجود
لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا
او معدوما والى هذا اشار المص بقوله **ولا يشترط العدم في الحال والا لاجتمع النقيضان** قال في الاشارات ومن يشترط في هذا الامكان الاستقبالي ان يكون معدوما
في الحال فانه يشترط ما لا ينبغي وذلك انه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود
ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا

هذا لم يضر ذلك انتهى وقيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث
الوجود وطريانه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان العدم مطلقا ولا يلزم اشتراط
الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه
يشترط الوجود في الحال من غير لزوم محال وفيه ان الغرض من اعتبار امكان الاستقبالي لما كان
تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط فلا وجه لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك
الاشتراط وظهر من هذا فساد ما يقال من ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود
والعدم لا فيهما معا فالشيء اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالي واما ممكن العدم به فالاول
مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود في الحال وذلك لان المقصود من اعتبار
الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضرورات وكونه في حاق الوسط غير مائل
الى احدهما **المسئلة العشرون** في ان الوجوب والامتناع والامكان امور اعتبارية
غير متاصلة في الوجود واليه اشار بقوله **والثلثة اعتبارية** بوجوه بعضها مشترك
بين الثلثة وبعضها مختص لواحد واحد واما المشترك فوجهان الاول ما اشار اليه بقوله
لصدقها على المعدوم يعني ان كلا من هذه الثلثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع
يصدق عليه انه ممتنع للوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود و
العدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان لا تكون محققة في الاعيان لاستحالة اتصاف
المعدوم بالموجود فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا وبعضها معدوما
فتصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة
يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة فان الانسان في بعض

افراده موجود و بعضها معدوم مع ان الانسان صادق على الجميع فالانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بالموجود ولا كون تلك الطبيعة معدومة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد الموجودة متاصلة فظ بطلانه اذ الضرورة امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة في الصورة الثانية معدومة فنرد ان كلما كان من شانه الوجود الاصلي فاتصاف شيء به بالحمل الاشتقاقي انما يكون بوجوده فيه وجودا عينيا فيمتنع اتصاف المعدوم بالامكان والوجه الثاني انه لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود متميزة عنه بالخصوصيات فوجودها غيرها فاتصاف مهيتها بالوجود هالابح عن احد هذه الامور ويتم واليه اشار بقوله **واستحالة التسلسل** فان قيل يجوز ان يكون الوجوب العارض لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا فلا يلزم التس وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجود عينه فالجواب عن الاول ما مر من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني ان جواز كون الشيء نعتا لنفسه انما هو على تقدير قيامه بذاته كما مر في وجود الواجب لا على تقدير كونه قائما بغيره كما في وجود الممكنات على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع وهذا الوجه يدل على استحالة عينية مجموع الثلثة لا البعض دون البعض وح يجوز ان يكون الوجوب مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصاف مهية الوجوب بالوجود بالامكان فلا يلزم التس ولو حمل على مناسبة صاحب التلويحات من ان كلما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يوجد منه موصوفا بذلك النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التس

التس ممتنع اجرائه في الامتناع بل في الوجوب ايض بحيث لا يرجع الى الوجه المختص الاتي واما الوجوه المختصة بواحد واحد فالمختص بالوجوب ما اشار بقوله **ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب** بيان الملازمة ان الوجوب صفة عرضية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية مفتقرة الى موصوفها الذي هو موضوعها والمفتقر الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل امكان صفة الوجوب في نفسها المستلزم لجواز زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامها بعد الوجود وليس لجواز امتناع الممكن عن الانعدام بعد الوجود كما في الزمان واما جواز انعدامها مط فلا يستلزم ذلك لجواز اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايض كون الواجب من حيث هو واجب ممكنا ممنوع لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك جواز زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو مم فيمتنع زوال الوجوب مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها واما الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما هو شان العلة فيلزم ان يكون للواجب وجوب اخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محالان اما الثاني فظ واما الاول فللزوم اجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب المتاخر وجوبا لكون الواجب واجبا بالاخر وايض ننقل الكلام الى ذلك الوجوب ويلزم التس فان قيل الوجوب ممكن لا محالة سواء

كان عينياً او اعتبارياً نعلى تقدير كونه اعتبارياً ايضاً يكون الواجب محتاجاً اليه ويلزم امكانه

بالطريق الاولى قلنا اذا كان الوجود اعتبارياً انتزاعياً فيكون منشأ انتزاعه ذات الواجب

من حيث ذاته لا من حيثية اخرى يكون مناط الحكم بها نفس ما هو منشأ الانتزاع فيكون واجبيته

بذاتها لا بامر زائد على ذاته لا يلزم الامكان فتفطن ولا يمكن ان يقال على تقدير عينية الوجود ايضاً

يكون واجبية الواجب بذاته لا بالوجوب كما توهم شارح المقاصد لان مناط الاتصاف

في الصفات العينية انما يكون قيام الصفة بالموصوف بالضرورة والوجه المختص بالامتناع

ما اشار بقوله **ولو كان الامتناع ثبوتياً لزم امكان الممتنع** لان

الامتناع اذا كان ثبوتياً من شأنه الوجود في الخارج يكون ممكناً بالامكان العام بالضرورة

وهو صفة لا محالة فيفتقر الى موصوفها فيجب ان يكون موصوفها ممكناً كذلك بالضرورة والموصوف

بالامتناع هو الممتنع فهذا الدليل يبطل ثبوتية المجموع امتناع الوجود ويلزم منه بطلان

ثبوتية امتناع العدم ايضاً لان الامتناع كما اشرنا اليه سابقاً في اول المشتركين معنى واحد

مضاف تارة الى الوجود والاخرى الى العدم والمعنى الواحد اذا بطل ثبوتية بعض افراده بطل

ثبوتية الجميع لامتناع كون المعنى الواحد متأصلاً وغير متأصل فاندفع ما توهم من ان في كلام المصنف

اضطراباً لان اول المشتركين يبتني على كون المراد من الامتناع اعم من امتناع الوجود

وامتناع العدم وهذا الدليل لا يحتمل الامكان فيه ووجوب حمله على الامكان العام يبتني

على كون المراد بالامتناع امتناع الوجود لمقابل الامكان العام المقيد بطرف الوجود وذلك لان

ابطال ثبوتية امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم ايضاً

فالامتناع المطلوب ابطال ثبوتيته باق على عمومه فان قيل لم لا يحتمل الامكان ولم يكتف

ولم يكتف بمجرد الوجود مع كونه احضر بان يقال لو كان الامتناع ثبوتياً لزم وجود الممتنع ضرورة

وجود الموصوف عند وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع وجودياً ليس كونه موجوداً بالفعل

في الخارج بل ما من شأنه الوجود العيني وح فالملازمة ممنوعة وان اراد وجود الممتنع بالامكان

فتغيير وجه الاطول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف

لم يكن هذا الوجه اختصاراً والاول بل صار دليلاً برأسه فتدبر والوجه المختص بالامكان ما اشار

اليه بقوله **ولو كان الامكان ثبوتياً لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه**

لان الامكان ح يكون صفة ثبوتية فتأخر عن وجود موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق

على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره وقد يستعمل هذا الوجه في الوجوب

فيقال الوجوب سابق على الوجود بالذات لان ايجاب شيء لوجود يستتبع وجوده عقلاً ولذلك

صح ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل ان يسبق على وجود موصوفها

فيستحيل كون الوجوب ثبوتياً **واعلم** انه لا حاجة في هذا الوجه سواء استعمل في الامكان

او في الوجوب الى بيان التقدم بل يكفي امتناع التأخر فيقال لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع

تأخره عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تأخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد

في كل صفة ثبوتية يمتنع تأخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود والذاتية والعرضية

ونظائرها ولذلك جعله صاحب التلويحات قانوناً فقال كل ما لا يجب من الصفات تأخره عن

وجود الموصوف يجب ان يكون اعتبارياً **والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي**

لا يستلزم ثبوته اي ثبوت الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك به الذاهب الى كون الامكان

ثبوتياً وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتاً لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق بين

الامكان ونفيه بالضرورة وايضا اذا لم يكن بينهما فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق و
يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هف اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان
والامكان المنفي فرق اذ الاعدام لا يتمايز وتقرير الجواب انا لا نم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان
والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي ذلك الامكان
العدمي فرق بين الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي كما ان فرقا بين الامر الوجودي وبين رفع
الامر الوجودي ضرورة ان الشيء ورفعه متناقضان سواء كان الشيء عدميا او وجوديا فهما متمايزان
قطعا قوله الاعدام لا يتمايز قلنا مم كما مر قال شارح القديم لفظ المنفي بعد لفظ الامكان
زائد لعله وقع سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام النقيض التالي
لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي عنه ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام
لا يتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو حذف المنفي
عن الامكان ويكون اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق
استثناء نقيض التالي على زعمه فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى قال المحقق الشريف
قد يتحمل التصحيح صدق استثناء نقيض التالي عنده بان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس الامر
بل بحسب الفرض فكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان الذي
فرضناه منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا مطابقا للواقع وفائدة وصفه
بالمنفي فرضا اظهار الملازمة لان هذا الفرض يندرج هو ونقيضه تحت الاعدام التي لا يتمايز فيها

فان قيل يمكن ان نفرض الدليل هكذا لو لم يكن فرق بين النفي الامكان والامكان المنفي لكان ثبوتيا لكن
المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك
التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي
الامكان فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن لا
امكان له يناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع المقدم وما ذكر في
بيانه غير مسلم بل المحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي قلنا يبعد حمل كلام
المص عليه مجيبا وجوابا اما مجيبا فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق
والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المص يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير
الملازمة التي ادعاها المستدل واما جوابا فلان كلام المص صريح في منع الملازمة وهذا الجواب
منع الاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذلك والحاصل ان المص اشار الى استدلال وجواب
عنه بكلام لا يوافق تقرير هذا الاستدلال ولا تقرير هذا الجواب قال المحقق الدواني الظاهر ان
مقصود هذا القائل ان مراد المص ان المحقق نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان
فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا للثبوت المقدم وهو لا يتحقق نقيضه الا انه زاد عليه انه
لا يستلزم مدعى الخصم وح يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة
بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظ على هذا التوجيه ان يقال وفرق بين نفي
الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت قد تمسك الشيخ في الشفا
بهذا الدليل على ان الامكان معنى موجود حيث قال عندنا ان كل حادث مسبوق بمادة او
موضوع بهذه العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او

محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخ امكان
وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومح ان يكون معنى معدوما والا لم يسبقه امكان
وجوده الى اخرها قال وهذا بعينه عدم الفرق بين امكانه ولا امكان له فكيف ذلك قلت ليس
غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة وجودية اى موجودة فى الخارج
بنفسها بل غرضه انه معنى موجود اى له منشأ انتزاع فى الوجود الخارجى هو مادة الحادث او
موضوعه وظاهر انه لو لم يكن له منشأ انتزاع فى الخارج لم يكن فى نفس الامر فلا يمكن ان يتصف به
شئ فى نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقته لما فى نفس الامر كما سيأتى فى
الكتاب واذا لم يكن الشئ متصفا به فى نفس الامر لم يكن ممكنا فى نفس الامر كما هو معنى كونه لا امكان
له لكن صاحب المواقف لم يتفطن لما ذكرنا فنسب هذا الوجه الى الشيخ لاثبات كون الامكان صفة ثبوتية
بالمعنى المراد فى محل النزاع وذا لخبط عظيم منه ولعل للمخالف اعنى الذاهب الى ثبوتية الوجوب
والامكان والامتناع اذ لم يذهب اليه احد تمسكات بعضها مختص بالوجوب وبعضها مشترك
بين الوجوب والامكان اما المختص بالوجوب فهو انه لو كان عدميا لكان العدم مقتضيا للوجود
لان الوجوب عبارة عن اقتضا الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب
ان الوجوب على تقدير كونه اعتباريا معدوم لا عدم واقتضا لا مقتضى ولا استحالة فى ان يكون
مفهوم معدوم فى الخارج عبارة عن اقتضا امر موجود فضلا عن امر معدوم فى الخارج
هو الوجود على ما مر ان الوجود ليس بموجود فى الخارج وانما المح هو ان يكون العدم اقتضا للوجود
او يكون المعدوم مقتضيا له وليس كك واما المشترك بين الوجوب والامكان فوجوه الاول انهما
لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضيهما اعنى اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما

لصدقهما على الممتنع بل على المعدوم مط مع القطع بان الوجودى لا يصدق على المعدوم ولان العدم جزء منهما
وما جزؤه معدوم فهو معدوم وكون النقيضين عدميين اعنى المعدومين هو معنى ارتفاعهما او
الجواب انا لا نم استحالة كون النقيضين عدميين اعنى المعدومين هو معنى ارتفاعهما كيف وهو
واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى وما اشتهر من انه لا تقابل بين العدميين فعلى
تقدير تسليم فالمراد بالعدمى هناك ما يكون السلب داخلا فى مفهومه لا ما يكون معدوما كما
فيما نحن فيه وما ذكر من انه ارتفاع النقيضين مم بل معنى ارتفاع النقيضين فى المفردات هو
ان لا يصدق على شئ فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شئ بل كان مسلوبا عنه كان ذلك
ارتفاع النقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت فى انفسهما نعم معنى ارتفاع
النقيضين فى القضايا هو ان لا تصدق القضيتان المتناقضتان فى انفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان
يكذب مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كسائر النسب من المساواة والعموم والخصوص
والمباينة فانها فى المفردات تكون باعتبار صدقها على الشئ وفى القضايا باعتبار صدقها
فى انفسها وثبوت مدلولاتها الثانى انهما لو كانا عدميين اعتباريين لا تحقق لهما الا بحسب
العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا ولا الممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفى
الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار العقل ولا يقع وصفا للشئ الا باعتباره واللازم
بط للقطع بكون الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل او لا وسواء فرضهما او لا و
الجواب النقض بالعدم والامتناع والحل بان اتصاف الذات بصفة فى طرف لا يقتضى كون تلك
الصفة موجودة فيه على ما مر الثالث ما مر فى كلام المص فانه غير مختص بالامكان
بل جار فى الوجوب ايضا كما لا يخفى   في ان كلا من الوجوب والامتناع

ينقسم الى ما بالذات والى ما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون بالذات فقط فهذان حكمان
اشار الى الاول منهما بقوله **والوجوب منه الذاتي وغيره وكذا الامتناع**
ومعروض ما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع الذاتي
هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيري وكذا الامتناع الغيري هو
الذي حصل للذات بسبب الغير كما يحصل للممكن بالنظر الى وجود علته او عدم علته كما سيجي
فالممكن لما لم يكن ذاته سببا لوجوده ولا لعدمه فيعرض له الوجوب من وجود علته والامتناع
من عدمها فمعروض الغيريين ليس الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون كل منهما
سببا لما له من الوجوب والامتناع فلو استند الوجوب او الامتناع مع كونه مستندا الى الذات
الى الغير ايضا لزم توارد العلتين على معلول واحد وهو محال لما سيجي واشار الى الثاني بقوله **ولا**
ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية يعني لو امكن ان يحصل الشيء ما
امكان بسبب الغير فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا بالذات او ممتنعا بالذات اذ
لا يخرج عن الثلثة لما تقدم من ان القسمة بين الثلثة حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين
فان قلت امتناع الانقلاب انما هي في الذاتي بان ينقلب الوجوب بالذات الى الامكان بالذات
وهذا الامكان الحاصل بالغير ليس امكانه بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات والممتنع بالذات
اليه قلت معنى الامكان هو ان لا يقتضي الذات الوجود ولا العدم وتكون نسبتها اليهما
على السواء فهذا المعنى سواء كان بسبب الذات او بسبب الغير يمتنع انقلاب الوجوب او
الامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي هو ان يقتضي الذات الوجود ومعنى الامتناع
الذاتي هو ان يقتضي العدم فيمتنع انقلاب عدم اقتضا احدهما الى اقتضا احدهما وبالعكس فان

وبالعكس فان قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير وبين الامكان بالغير
حيث لا يلزم من طريان واحد من الاولين على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من طريان
الثالث على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان الامكان الذاتي عدم
اقتضا الذات الوجود والعدم لا اقتضاها لعدمهما فلا ينافي الوجوب الغيري او الامتناع الغيري
الذي هو اقتضا الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان احدهما اقتضا
الذات الوجود وابائها عن العدم والاخر اقتضا الذات العدم وابائها عن الوجود فينافيان
اقتضا الغير لمساواتهما بالنظر الى الذات لان مساواتهما يقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات
مع اقتضا الذات اياه وابائها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول
ان يكون اعتبار الغير لغوا في حصول معنى الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه ايضا فان
قلت لعل حصول الامكان للذات بالذات مشروط على انتفا الغير فاذا وجد الغير يكون
حاصلا بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب وهو جائز قلنا فالغير
ملغى سواء كان وجود الغير وانتفائه او القدر المشترك بينهما بل للقدر المشترك بين
الذات والغير لهذا المعنى الذي هو عين الذات ايضا لا محيز مدخل في حصول الامكان للذات
فلا يكون بالذات فتفطن وح يمكن اسناد بطلان الاول الى لزوم توارد العلتين ايضا
كما لا يخفى ولما ظهر من قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا
للامكان الذاتي معروض للوجوب والامتناع الغيريين اراد ان يشير الى جهة عروض
كل منهما فقال **وعرض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم**
بالنظر الى الماهية وعلتها يعني عروض الامكان للماهية الممكنة انما هو من جهة كون

كون الماهية مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته معها وان كانت مجامعة معها وقوله وعلتها اى علة الماهية لان علة الماهية علة لوجودها اولعدمها **وعند اعتبارها** اى الوجود والعدم **بالنظر اليهما** اى الماهية وعلتها **يثبت ما بالغير** اى الوجوب بالغير والامتناع بالغير فبالنظر الى علة الماهية يعرض الوجوب و الامتناع السابقين فبالنظر الى الماهية يعرض الوجوب او الامتناع اللاحقين فان الوجوب مثلا اذا اعتبر مع الماهية يلحقها وجوب اللاحق الذى هو الوجوب بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة الماهية يلحق الماهية الوجوب السابق الذى هو المراد من قولهم الممكن مالم يجب بعلته لم يوجد **واعلم** ان الظاهر ان الوجوب السابق المختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما الوجوب اللاحق فالظاهر انه ايضا كذلك لانه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب السابق وايضا الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى الماهية وهو انما يتصور حيث يكون الوجود زائدا على الماهية حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين الماهية فاعتبار الوجود فى الواجب الذى وجوده عين ماهيته لا يستجمع ذات الواجب لا يصير منشأ للوجوب اللاحق وقول المص فيما بعد ويلحقه وجوب لاحق لا يخ عنه قضية فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا فى الواجب لان القضية الفعلية انما يكون بازاء الممكن فلا يطلق فى الواجب ولو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هنالك فى الممكن وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدوانى على المص من انه صرح ههنا بان الوجوب بشرط الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذا اخذ مع الوجود وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخ عن قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير وهو ينافى قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن هذا وقوله **والامتناع بين الامكان والغيرى** اى بين الامكان الذاتى والوجوب او الامتناع الغيرى تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفا ليكون متفرعا على السابق ويكون المجموع مسوقا لبيان دفع ذلك التوهم لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على قسمين وجود الشئ فى نفسه ووجوده لغيره وكان كل موجود فى غيره موجودا مطلقا من غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود فى غيره ايضا ممكن الوجود مطلقا من غير عكس فقال **وكل ممكن العروض** اى الوجود بالغير بالحلول فيه **لا مطلقا ذاتى** اى ممكن ذاتى على الاطلاق **من غير عكس** اى ليس كل ممكن ذاتى على الاطلاق ممكن الوجود والحلول فى غيره اما الاول فلان الوجود فى غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون ممتنع الوجود وهو ظاهر ولا الواجب الوجود لان الموجود فى غيره محتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثانى فلان من الممكنات ما هو محل اخر كالهيولى واما كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا فلا يجب ان يكون ممكن الوجود فى نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشئ لغيره لا يستدعى ثبوت الثابت فى نفسه كما فى العمى والحق ان ثبوت الشئ لغيره يستدعى ثبوته فى نفسه الا ان الثبوت فى نفسه اعم من ان يكون بعينه اى بعين ذلك الثابت كما فى الموجودات الحالة او بمنشأ انتزاعه كما فى المحمولات الاعتبارية لا يقال فح لا حاجة الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه نعم ينبغى ان يحمل الامكان على الامكان العام لئلا ينتقض بالواجب الوجود فانه ممكن الوجود والحمل على الغير ليس ممكن الوجود فى نفسه بالامكان الخاص لانا نقول الحاجة

الى التخصيص بانه لنفى العكس كما لا يخفى   فى ان علة افتقار الممكن الى العلة

ماذا وقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخرى المتكلمين الى انها الامكان والقدماء منهم

انها الحدوث وبعضهم الى انها الامكان مع الحدوث شطرا وبعضهم الى انها هو معه شرطا واختار

المص مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله **واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب**

العلة اى علة وجوده **وان لم يتصور غيره** اى غير الامكان كالحدوث

وتقرير هذه الحجة ان العقل اذا لاحظ الموجود مثلا من حيث انه ممكن يتساوى وجوده

وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ الى امر اخر طلب لا محالة علة وجوده وذلك لجزمه بالبديهة

بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك المرجح هو المراد من العلة هاهنا فالعلم بالامكان

يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المعلول فان قيل العلم بالمعلول ايضا يستلزم

العلم بالعلة ومعلولا اخر لها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة للافتقار قلنا العلم بالمع

يستلزم العلم بالعلة ما لا بعلة معينة على كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان لا يذهب

اليه وهم ولا يستلزم وجوه العلم بمعلول اخر لها لم مع العلم بصدوره عنها والعلم بالامكان وحده

يستلزم العلم بالافتقار بخصوصه **وقد يتصور العقل وجود الحادث ولا**

يطلبها اى علة وجوده دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار

تقريره ان العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث اى موجود من بعد عدم من دون

ان يلاحظ ان عدمه السابق مساو لوجوده اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك

لانه لا يجزم بان له علة البتة لتجويزه فى هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا له غير مساو

لعدمه نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم

العلم بالافتقار فليس علة له لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد يتكلف لجعل هذا

الدليل عاما لابطال الجزئية والشرطية بان المراد فلا يطلبها من جهة العلم بالحدوث لا

استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فتدبر **ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما**

تقدم عليه بمراتب حجة لابطال كون الحدوث له مدخل فى علية الافتقار مطلقا سواء كان

بالاستقلال او بالجزئية او بالشرطية تقريرها ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن

مسبوقية الوجود بالعدم متاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة

عن علتها فلو كان علة للحاجة او جزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب فان قيل الامكان

لكونه كيفية النسبة بين المهية والوجود متاخر عن الوجود فلا يكون علة للافتقار

المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين المهية ومفهوم الوجود من

حيث انه متصور لا بين المهية والوجود الحاصل لها ولهذا توصف المهية بالامكان قبل اتصافها

بالوجود بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للمهية بالعدم ولا شك فى تاخره عن

الايجاد لصحة ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المقصود سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا

اولا وبالجملة لا يتصف المهية به الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم

كون الحدوث بالفعل علة للحاجة ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة

كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان الحيثية لا تتاخر عن الوجود اى كون المهية

موجودة بل عن المهية ومفهوم الوجود كما فى الامكان قلنا اذا فسر الحدوث بذلك

لزم ان يكون الممكن المعدوم حال العدم حادثا كما كان ممكنا وهو باطل بالضرورة لا يقال

انما يلزم جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه وليس ذلك

اصطلاحا جديدا بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي كما قالوا الجوهر الموجود لا في الموضوع ثم
قالوا ان المراد منه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع على انه يمكن ان يقال المراد هو الحدوث
بالقوة فيندفع هذا التوهم راسا لانا نقول معلوم بالضرورة امتناعهم من اطلاق
الحادث على الممكن حال عدمه وليس ذلك الا ان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم
ما ذكرت لوجد ذلك احيانا في كلامهم ولو نادرا ولا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك وليس
حال الجوهر كذلك كما لا يخفى واعلم ان هذه المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهي سابقة
في الكتاب بعدة مسائل فكان الاولى ان يتاخر عنها وقد وقع في نسخة شرحها العلامة الحلي
مسئلة الحاجة ههنا لكن عقيب مسئلة علة الحاجة مع كونها واقعة فيما سبق ايضا ولعله
سهو المسئلة الثالثة والعشرون في نفي الاولوية الذاتية لتبين تساوي طرفي الممكن
بالنظر الى ذاته فان ذلك لم يلزم من القسمة فان الممكن الخارج منها اما هو لا يقتضي ذاته الوجود
والعدم بحيث يكون واحد منهما ضروريا له ولا ينافي ذلك كونه اولى بالنظر صرفة الى ذاته اولوية
غير بالغة الى حد الضرورة فالجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا
اولوية لاحدهما على الاخر وقيل العدم اولى بالممكن مطلقا اما لتوهم عدم الحاجة في
حصول العدم الى سبب واما لان الحاجة في طرف العدم اقل لحصوله بانتفاء شيء من اجزاء
العلة التامة للوجود فهو اسهل وقوعا والحاجة في طرف الوجود انما هي الى تحقق جميعها
ولا يخفى ضعفهما لوجهين اما الاول فلان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه
الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق
البعض اولم يتحقق وهذا لا يقتضي اولوية العدم نظرا الى ذاته بمعنى ان يكون له دفع انتفا

انتفاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولوية لذاتها وقيل
اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقيل اذا وجد العلة
فالوجود اولى به والا فالعدم وفسادهما ايضا ظ لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا
الى ذات الممكن وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها لابد لها
امتناع البقاء عليها ولا يخفى فساد ذلك فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له وماهية تلك
الاشياء لا اقتضاء لها النقضي والتجدد غير قابلة للبقاء قال شارح المقاصد والذي يقتضيه
النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجوب او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث
يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه يرجح يكونه واجبا او ممتنعا فان قيل هذا
انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الاخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى على
عدم المرجح الخارجي وان اريد باولويته كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه
وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظ وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث
اذا لاحظه العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب فيستلزم كونه
واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اي امتناع الاحد
لوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بابتنائها على هذا الوقوع فهي غير واردة على محل
النزاع اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية في الوقوع بديهيا خارجا عن محل النزاع و
بطلان الاولوية الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والظاهر ان محل النزاع والمسئلة
هو الاول لا الثاني فانهم جعلوه مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام
لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع كيف وابتنا الادلة الدالة على بطلان الاولوية الذاتية

على اخذ الوقوع اذ لا دليل على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية في الوقوع نعم من قال بالاولوية
العلم بالممكن مطلقا او بالاعم من السلب كما هو الظاهر ان مراده من الاولوية هو الاولوية بالمعنى الاعم
لا الاولوية الكافية واما ما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية ضروريا فعلى تقدير
التسليم ليس ضروريا جليا لا يقبل النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج لكون الواقع
واجبا او ممتنعا غير ضروري فان الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن الغير بل ما
يستغني في ضرورة الوجود عن الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها قريبة من
الضروري كما اشار اليه المصنف بقوله **ولا يتصور الاولوية لاحد طرفي الممكن**
لذاته فحيث قال ولا يتصور ولم يشر الى استدلال اراد انها غير معقولة وذلك انا
لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا كون تلك الاولوية
كافية في وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا ويلزم انقلاب
واما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية اولوية ذاتية غير متصور بيان الملازمة انه لو
تحقق اولوية لاحد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا
والطرف الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم
ترجيح المرجوح بلا سبب وهو افحش من ترجيح احد المتساويين بلا سبب وبسبب فان لم يقتضي ذلك
الطرف اولويته لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية طرف الاولى لذاته فلم تكن الاولوية
ذاتية لامتناع زوال ما بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل ان اريد امكان طريان
الطرف الاخر وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن فنرد ان امتناع زوال ما بالذات انما يلزم
لو كان ذات الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤها لها على سبيل

سبيل الاولوية ايضا فلا اذ الخصم لا يسلم امتناع زوال ما تقتضيه الذات على سبيل الاولوية وهل
النزاع الا في ان الممكن يجوز ان يقتضي اولوية لاحد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الاخر لا وان
اريد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن فنردد انا لا نم ان امتناع طريان
الطرف الاخر في نفس الامر يستلزم كون الطرف الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع مقابله نظرا
الى الذات لا مطلقا وههنا يجوز ان يكون طريان الطرف المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا
الى الرجحان الذي اقتضته الذات فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان تقتضي الوجوب والواجب
على ما مر من القسمة ما يجب وجوده من غير التفات الى غيره فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذي
هو الرجحان لا يكون واجبا وايضا السبب انما يجعل مسببه اولى اذا كان واقعا اذ لو اقتضى ذات
السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان
واحد ضرورة احتياجهما الى سبب وذلك محال وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح
اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب
فانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو ايضا محال لانا نقول نمنع امكان سبب الممكن
فانه لا يجوز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات حتى لا يكون ممتنعا كعدم الواجب بالنسبة
الى عدم العقل الاول قلنا نختار اولا ان المراد امكان الطريان وعدمه بالنظر الى ذات الممكن
ونقول لذات الممكن تقتضي الاولوية على سبيل الوجوب حيث ثبت انا فرضناها كافية في اقتضاء
الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجيح
المرجوح بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه
هف ونختار ثانيا ان المراد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر ونجيب عن الاعتراض

الاول بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كانت مقتضية لوجوب الوجود كانت مبدأ لاستحالة

تفكك الوجود عنها ولا نعني بالوجوب الا هذا ولا يقدح في ذلك اعتبار وجوب الواسطة اذا

كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا

سواء كان ممتنعا او ممكنا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون الذات

كافية فيها فان قيل فالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية التي تكون الذات كافية فيها ويكون تلك الاولوية

كافية في وقوع الممكن وح فلقائل ان يقول يجوز ان يكون هنا اولوية لا تكون الذات كافية فيها

بل يحتاج في اقتضائها الى عدم سبب الطرف المرجوح او تكون الذات كافية فيها ولا تكون هي كافية

في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العدم المذكور وبفرض على التقديرين ان يكون الطرف الاولى

هو الوجود وان ليس هناك سبب للعدم فيوجد الممكن من غير حاجة الى المؤثر موجود فينسد باب

اثبات الصانع كما في الصورة الاولوية الكافية قلت الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية او الاولوية

غير كافية في الوقوع لم تكن مبدأ فعلية الطرف الاول من الذات موضوع الاولى اذا كان هو الوجود

يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر انه ان بعد نفي الاولوية

الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم تكن كافية في

اقتضاء التساوي فثبت مذهب الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء اي في الوقوع و

في الحاجة الى العلة في الوقوع سواء فرض هناك اولوية بالنظر الى ذات الممكن غير كافية في الوقوع

او لا هذا ثم اعلم ان سيد المحققين والمدققين اخذ الاولوية الذاتية على وجه اخر وهو انه

كما ان الواجب والممتنع ما يجب الوجود او العدم بالقياس اليه بنفسه لا بما تقتضي ذاته وجوب

احدهما كذلك يقول الخصم ان الممكن موجود لان الوجود اليق واولى به بالنظر الى ذاته من العدم

في نفس الامر من غير ان يكون هناك علية واقتضاء من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالادلة

المشتملة على حديث الاقتضاء والعلية الا بالعناية كما قيل وهي ان يقال لما وجب كون الذات كافية

لاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح سواء كانت الكفاية على سبيل العلية او الاستصحاب

فنقول ان امتنع الطرف الاخر نظرا الى الذات لزم خلاف المفروض وان جاز نظرا اليها يلزم جواز

تخلف ما يكفي الذات في تحققه عن الذات وذا الذي كتخلف المقتضى عن المقتضي فان ذلك انما

يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى والا وجه في ابطاله هو

الحصول من دون الاقتضاء مطلقا مما لا معنى له وقياسه على الواجب ليس بصحيح فان الوجود في الواجب ذاته

فلذلك لا يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية واما هيهنا فلا يمكن كون وجود الاولى وعين ذات

الممكن والا فيستحيل الانفكاك عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى المسئلة الرابعة والعشرون

في ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد وكذا ما لم يجب عدمه من العلة لم يعدم واليه اشار

بقوله **ولا يكفي الخارجية** اي لا يكفي الاولوية الناشئة من العلة الخارجية

عن ذات الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل ما لم يجب احدهما من العلة

لم يقع وهذا اشارة الى ان الاولوية الخارجية متصورة لكنها ليست بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية

الناشئة فانها لم تكن متصورة اما ان اولوية الخارجية متصورة فلانها لو فرضت وفرض وقوع

الممكن لمجردها لا يلزم الانقلاب ولا زوال ما بالذات فانه لو لم يمكن طريان الطرف الاخر لم يلزم

ان تكون الاولوية وجوبا ذاتيا فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان

امكن لم يلزم زوال ما بالذات بل زوال ما بالعرض ولا امتناع فيه واما انها ليست بكافية

فلما اشار اليه بقوله **او فرضها لم يحيل المقابل** اي لان فرض الاولوية

الخارجية لاحد الطرفين لا يجعل الطرف المقابل للاولى محالا ممتنع الوقوع والا لم يكن اولوية
خارجية بل وجوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى
فالوقوع مع تلك الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويان فان الاولوية قد اعتبرت مع الذات
في كلا الطرفين فلا يتعين لاحدهما مثلا الممكن الاولى الوجود يمكن عدمه كما يمكن وجوده فليس
احدهما راجحا على الاخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية الماخوذة مع الذات يلزم ترجيح
احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه لمرجح اخر غيرها نقلنا الكلام اليه **فلا بد**
من الانتهاء الى الوجوب اى الى مرجح يجب به وجود الممكن مثلا لئلا يلزم التسلسل
على انا نقول مع جميع تلك المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية اما ان يجب وجود الممكن
هو المط او لا فيلزم الترجيح من غير مرجح فظهر ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه لم يمكن وقوعه
وهو المط قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج الى المرجح لم لا يكفي في وقوع الطرف الراجح
رجحانه الحاصل من تلك العلة الخاصة وليس هذا بممتنع انما الممتنع بداهة وقوع احد المتساويين
او المرجوح انتهى وانت بما قررنا خبير بسقوط هذا المنع راسا ثم قال فالاولى ان يقال
العلة التي يقع بها الوجود لا بد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز العدم والوجود معها
فلنفرض معها الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص احدهما بالوقوع ان لم يكن لمرجح
لم يوجد في الوقت الاخر يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح واعترض عليه
المحقق الدواني بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا لا ما يجوز وجوده
تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان وعلى تقدير تسليم ذلك يمكن
ان يقال انه ممتنع بالنظر الى الرجحان الناشي من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع

جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص بعضه بالوجود والاخر بالعدم من غير مرجح اخر واقول
هذا وارد على ذلك التقدير لكن لو قرر بانه لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فيمكن ان يقع
الوجود والعدم فاختصاص احدهما بالوقوع يحتاج الى مرجح اخر لتم ولم يرد عليه ذلك
واعلم ان هذا الدليل النافي للاولوية الخارجية ينفي الاولوية الذاتية ايضا لو كانت
متصورة كما لا يخفى **وهو مسبوق بالحقيقة بوجوبين احدهما عن الغير وثانيهما عن فعلية**
فعلية يعني ان كل ممكن فهو محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه وهو
الوجوب المذكور اعني الذي بينا ان الممكن ما لم يجب وجوده او عدمه عن العلة لم يقع وثانيهما وجوب
لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو الذي يقال له الوجوب بشرط المحمول ولا يمكن ان يخرج
من هذا الوجوب قضية فعلية فان كل شيء حمل عليه شيء اخر فهو واجب ثبوت هذا المحمول بشرط
هذا المحمول بالضرورة فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا في الحقيقة بل موضوع السابق هو الماهية
غير ماخوذة مع الوجود والعدم وموضوع اللاحق هي ماخوذة مع احدهما فهما متغايران تغاير
البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده معدوم
فيكون ممتنعا بالغير وبين الامتناع بالغير والوجوب بالغير منع الجمع كما بين اجيب بان سبق الوجوب
على الوجود سبق بالذات لا بالزمان فليس الوجوب الا في زمان الوجود والامتناع الا في زمان
العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير متصور لانه اما ان يراد به
احتياج الوجود اليه في الخارج فهو باطل لانهما ليسا متميزين في الخارج ليتصور توقف احدهما
على الاخر ولو فرض فالوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له متاخرة عنه او في الذهن وهو
ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب

اجيب بان المراد السبق بمعنى الاحتياج فى اعتبار العقل عند ملاحظة هذه المعانى ولاعتبار الترتيب
فيما بينها فان العقل يحكم قطعا بانه ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب هو لم يوجد فان قيل حكم العقل
بهذا الترتيب فقط لا تقرر لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف
عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا اجيب بان جزء العلة التامة
ما يتوقف عليه المعلول فى الخارج لا فى اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى العلة الناقصة
هى جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا
بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل المختار لان الوجوب ينافى الاختيار وح ينتقض الحكم اجيب
بان الاختيار اذا كان من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار
لا ينافى كونه مختارا بل يحققه **والامكان لازم والا يجب المهية او يمتنع**
اى الامكان لازم لماهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة الماهية واجبة بالذات او ممتنعة
بالذات لامتناع الخلو عن الثلثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين فانهما منفكان
لا محالة بزوال الغير وهذه مسئلة عليحدة اوردها فى خلال مسئلة وجوب الممكن لئلا يتوهم ان عند
عروض الوجوب يرتفع الامكان وقد يستدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن لازما للماهية الممكن
بل يكون حادثا بعد ما لم يكن فان كان حدوثه لها امر يقتضيه فيكون الامكان ممكنا فى نفسه
لحدوثه واسناده الى الغير فيكون للامكان امكان ويتسلسل وان لم يكن حدوثه لامر يقتضيه بل جاز
حدوثه لا لعلة يلزم انسداد باب اثبات الصانع وايضا ان يتوقف حدوثه للماهية على حدوث
امر لتسلسل والا فاختصاص الحدوث بوقت دون غيره ترجيح بلا مرجح قال صاحب المواقف والحق ان
الدعوى اظهر من هذين الدليلين وربما يشكل على لزوم الامكان لماهية الممكن بان حدوث العالم غير ممكن

ممكن فى الازل لدلائل الحدوث ثم يصير ممكنا فيما لا يزال فثبت حدوث الامكان بعد ما لم يكن وايضا يجب
امتناع المعدوم ودية للممكن بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول ان ازلية الامكان
ثابتة وهى غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكان ازلى فهى ثابت اذ لا كان
الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الامكان
وهذا هو الذى يقتضيه لزوم الامكان للممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل
ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول
لا يستلزم الثانى لجواز ان يكون وجود الشئ فى الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه
الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم منه كون ذلك الشئ من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذى
لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه قال شارح المواقف هذا هو المسطور فى كتب القوم و
لنا فيه بحث وهو ان الممكن انه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى
شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه من ابراء استمرار فى جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث
هو لم يمنع من اتصافه بالوجود فى شئ منها بل جاز اتصافه فى كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا
وجواز اتصافه به فى كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر فى جميع اجزاء الازل بالنظر الى
ذاته فازلية امكانه مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما يمتنع بسبب الغير ذلك لا ينافى الامكان
الذاتى انتهى فالحق فى الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافى الحدوث
الثابت له مع المانع غير الذات والجواب عن الثانى ان كون المعدوم ودية معدوما مادام العدم متحققا
لا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان من حيث وقوعه صفة
لغيره فامر عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتى بل هو امتناع ناش من اخذ الوجود مع المقدور

فلا ينافي الامكان الذاتي **ووجوب الفعليات ينافي جواز العدم** اي ممكن الوجود
بشرط المحمول يكون جائز العدم مع كونه واجبا بشرط المحمول لبقائه على طبيعة الامكان ولا منافاة
لان الوجوب ناش من الشرط والامكان من الماهية من حيث هي لا بشرط وهذا دفع لتوهم المنافاة
بين الوجوب اللاحق والامكان كما ان الاول لدفع توهم المنافاة بين الوجوب السابق والامكان
فتدبر هذا الحكم مختص من بين الفعليات بالممكن بقرينة المقام فلا يرد ان قولنا واجب الوجود
موجود قضية فعلية لا يبحث عن وجوب اللاحق مع انه لا ينافيه جواز العدم والمراد بالعدم في قوله
جواز العدم اما جواز عدم الوجود لكون الوهم المذكور مما يتاتى في جانب الوجود دون العدم او
لان حال العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان وجودا او عدما فيكون قوله **وليس**
بلازم تاكيدا لمقارنة جواز العدم اي ليس وجوب الفعليات لازما لماهية الممكن لان وجوب
الفعليات لا يحتمل وجوب بالغير وقد عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجوب
اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم ومن مقارنة جواز عدم الوجود لا يلزم جواز عدم
الوجوب الذي هو اعم ويدل على الاول قوله **ونسبة الوجوب الى الامكان**
نسبة التمام الى النقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب الوجود ولم يتعارف اطلاقه على
العدم ولذا لما قالوا الوجوب انما هو تاكد الوجود وقوته والامكان ضعفه فامكان الوجود نقص
في الوجود ووجوب الوجود تمام وكمال فيه لان الممكن في حد الامكان موجود بالقوة فاذا وجب
صار موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام تحقيق نفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب
الغيري فتدبر **المسئلة** في الامكان الاستعدادي اعلم ان
ان لفظ الامكان قد يطلق على معنى اخر غير المذكور وهو تهيؤ الشيء لان يصير شيئا اخر كتهيؤ النطفة

لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى له نسبة الى الشيء الاول ونسبة
الى الشيء الثاني فباعتبار الاول يقال له الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة لان يصير انسانا
وباعتبار الثاني يقال له الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي فيقال ان الانسانية يمكن ان
يوجد في النطفة ولا يمكن ان يوجد في المدرة ولو قيل ان النطفة يمكن ان يصير انسانا كان معناه ما
ذكرنا وهذا اعني كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة غير الامكان الذاتي للانسان فان معنى ذلك
ان وجود الانسان قد صار بعض شرائطه محققا وبعض موانعه مرتفعا وليس ذلك بمعتبر في الامكان
الذاتي فان الامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدرة على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي
فالامكان الاستعدادي امكان ذاتي ماخوذ مع تحقق بعض الشروط وارتفاع بعض الموانع
فتغايرهما تغاير الكل للجزء فقول المصنف **والاستعداد** اشارة الى الامكان الاستعدادي
بان يراد نسبة الاستعداد الى المستعد له لا الى المستعد **قابل الشدة** لان تحقق بعض
الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فامكان الانسانية للنطفة اشد
من امكانها للغذاء واضعف من امكانها للمضغة وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من امكانها
للجنين واضعف من امكانها **للمراهق** وهو صفة وجودية من شانها العدم بعد الوجود و
الوجود بعد العدم كما اشار اليه بقوله **ويعدم** اي بعد ان كان موجودا اما بحصول الشيء بالفعل
واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع **ويوجد** اي بعد ان كان معدوما بحدوث بعض
الاسباب وانتفاء بعض الموانع وقوله **للمركبات** اشارة الى ان كل ما له امكان استعدادي
فلا بد ان يكون مركبا يوجد لان كل ما له امكان الوجود في الغير اما صورة واما عرض فيكون ماديا
محتاجا الى المادة بالمعنى الشامل للموضوع بل المتعلق ايضا كالبدن للنفس فكل مادي ولو بالمعنى

الاعم مركب ولو بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على المركبات ثبوت الاستعداد في النفوس وسائر الصور والاعراض هذا اذا كان المراد من قوله للمركبات ان الاستعداد استعداد لها اما اذا كان المراد ان محله ومعروضه المركبات كما قيل فلا اشكال الا ان يقال لا شك ان النفس موضوع للاعراض ومحل لاستعدادها مع عدم تركبها فرجع في الجواب عن ذلك الى ما ذكرنا فليتفطن وما قيل من انه اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له مادي وكل مادي مركب لكن المص بسيطه فاورد عليه ان ما بسيطه المص هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات امكان الاستعدادي بدون المادة والحادث عند المص كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما يحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث وهو المركبات

وهو غير الامكان الذاتي

لما عرفت ولكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان الذاتي وايض الامكان الاستعدادي قائم بمحل الممكن فان استعداد الصورة الانسانية قائم بالنطفة بخلاف الامكان الذاتي

المسألة

في تقسيم الوجود بحسب اتصافه بالقدم والحدوث فان المتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره وبالعرض اعلم ان حقيقة الحدوث والقدم عند الحكماء هي مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر من لفظ الحدوث عرفا وعدم مسبوقيته به وكل منهما زماني وذاتي فالحدوث الزماني هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل له وهو العدم الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل له من وجود علته التامة ويقال له العدم الواقع وقد يقال له العدم الزماني ايض لان من شانه ان يحصل في زمان والقدم الزماني ما يقابله اعني عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له

لا مط والحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتي المجامع للوجود الحاصل للممكن من العلة وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يقال له لا استحقاقية الذات للوجود عن ذاتها وهو من لوازم الممكن والقدم الذاتي ما يقابله وهو مختص بالواجب لذاته ولما كان المتبادر من العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور خص المتاخرون تفسير القدم والحدوث بعدم المسبوقية والمسبوقية بالزماني وفسروا الذاتيين بعدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وهذان مساويان لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان وجود الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايض وبالعكس وعلى هذا فمطلق الحدوث والقدم مفسر بعدم المسبوقية بالغير في الجملة وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما فالزمانيان وان كان مط فالذاتيان واما من قال ان الحدوث وهو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي وان كان بالزمان فالزماني فالظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني الا انه جعل سبق الذاتي بالذات وسبق الزماني بالزمان واما ما اورد عليه من ان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة له او جزء لعلة ولا يمكن ذلك في الممكنات المستمرة الوجود اذ لا عدم لها مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا فسيجيء تحقيق ذلك واما المتكلمون فلا يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل ولا يعتبرون العدم الذاتي في الحدوث مط ولا يقسمون الحدوث الى الذاتي والزماني بل يحصرون الحدوث بالزماني سواء سبق العدم على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فقول المص

والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث

يفسر القديم الذاتي والزماني على راي المتاخرين في القديم

الذاتي هو هنا الوجود الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير المسبوق بالعدم اي العدم الزماني بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والحادث الزماني هو الوجود المسبوق بالعدم بمعنى الذي عرفته فتلخيص الكلام القديم اما ذاتي او زماني والحادث اما ذاتي او زماني ثم ان كلا من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وهو الذي ذكره وقد يؤخذ اضافيا فالقدم الاضافي كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر والحدوث الاضافي كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كصفات الواجب عند القائلين بها والعقول المجردة والافلاك وهيولى العناصر عند الحكماء والقدم الزماني اخص من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الذاتي اعم من الحدوث الزماني فان كل مسبوق بالعدم هو مسبوق بالغير ولا عكس اعني ليس كل ما هو مسبوق بالغير هو مسبوق بالعدم واما بين الحدوث الاضافي والحدوث الزماني فمساواة فان كل ما زمان وجوده الماضي اقل هو مسبوق بالعدم وكل مسبوق بالعدم فزمان وجوده الماضي اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالعدم وما يقال في بيان اخصية الحادث الاضافي من الحادث الزماني ان القديم الاضافي كالاب مقيسا الى ابنه حادث زماني لا محالة وليس من هذه الحيثية حادثا اضافيا وان كان حادثا اضافيا من حيثية اخرى اي مقيسا الى ابيه فالاب ماخوذا بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي فاورد ان اعتبار الحيثية في بيان مادة الافتراق تكلف غير متعارف بل المتعارف فيه انما هو اعتبار الذوات المتباينة بالذات لا بالحيثيات كيف ولو اعتبر ذلك فليكن القديم الزماني ايضا من حيث عدم مقايسته الى الحادث الزماني مادة افتراق القديم الاضافي عن القديم الزماني فتختل النسبة المذكورة وكذا امكن القدح في كثير من النسب ولما كان السبق معتبرا في مفهوم القدم والحدوث وهو على معان مختلفة مع كونه مما هو ارضا لوجوده والعدم وكونه مسئلة عليحدة اراد المصنف ايراد ذلك في خلال مسئلة القدم والحدوث فقال **والسبق ومقابلاه** يعني التاخر والمعية **اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات** هذه معان ستة للسبق على ما اعتبره المتكلمون وقد خالفوا الحكماء في العد بالسادس وفي مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام السبق عند الحكماء خمسة على ما هو المشهود الاول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود معلوله اما بذاته واما باستجماعه لجميع ما يتوقف عليه تاثيره فهو لا ينفك عن وجود المعلول لكن العقل يحكم بان الوجود حاصل للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق انما هو في العقل لكن بحسب الخارج وهو المراد السبق بالذات اعني وما قال المحقق الشريف من ان في تقدم العلة التامة بالمعنى المركب على المعلول نظر لان مجموع المادة والصورة اللتين من العلل هو عين ماهية المعلول فلا يتقدم عليه فكذا المشتمل عليه فمدفوع بالفرق بين مجموع الاجزاء بمعنى المعروض لمعنى التالف والمعية من حيث هو معروض لا المركب من العارض والمعروض فانه امر ذهني لا تحقق له خارج عما نحن فيه وبين الاجزاء بالاسر فان الاجزاء بالاسر مغاير لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبرة مع حيثية المعروضية لمعنى التالف بخلاف مجموع الاجزاء

المعتبرة مع الحيثية المذكورة لا انه مغاير بالذات لكل الافرادى فما هو عين الهيئة انما هو مجموع
الاجزاء من حيث هو معروض الاجتماع المخصوص وما يتقدم على الهيئة ويشتمل عليه العلة
التامة بالمعنى المركب هو الاجزاء بالاسر اعنى ما هو معروض للاجتماع مط فلا اشكال اصلا و
توضيحه ان لاجزاء الهيئة اربع اعتبارات احدها اعتبار كل جزء جزء اعنى مفاد العقيدة
الكلية وهو المراد بالكل الافرادى وثانيها مجموع الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض
لها الذى هو امر عقلى اعنى مجموع العارض والمعروض فذلك المجموع ايض امر عقلى لا محالة وثالثها
مجموع الاجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع العارض والمعروض بل المعروض
فقط لكن من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون التقييد داخلا والقيد
خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض ولا مع الحيثية المعروضة وهذه الثلثة
الاخيرة مشتركة فى مطلق الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار الاول اعنى الكل الافرادى اذ ليس
يعتبر فيه ذلك اصلا ومتغايرة فى ان الاول منها معتبر مع الاجتماع المخصوص والثانى
من حيث الاجتماع المخصوص لا معه والثالث لا مع الاجتماع المخصوص ولا من حيث الاجتماع
المخصوص بل اما مع الاجتماع مط واما من حيث الاجتماع مط سواء كان هذا الاجتماع المخصوص او
غيره وهذا هو المراد من الاجزاء بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص لا محالة
فهو ايض داخل فى العلة التامة وان لم يكن داخلا فى المعلول لمجموع المادة والصورة من حيث
الاجتماع المخصوص داخل فى العلة التامة وهو هذه الحيثية عين المعلول فيعود الاشكال
قلت كون الاجتماع المخصوص داخلا فى العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة والصورة
من حيث الاجتماع المخصوص داخلا فيها كما لا يخفى على المتامل وقد يدفع الاشكال المذكور بالفرق

بالفرق بين المجموع معا مجتمعا وبينه لا معا بل منفردا وتوضيحه ان الحكم قد يكون على كل واحد بحيث
لا يصح على المجموع وقد يكون على كل واحد وعلى المجموع ايض لكن لا معا كالدخول فى الدار لمجموع الاثنا وقد
يكون على المجموع معا كالحكم على العسكر لفتح البلاد وكسر الاعداء وعند ذلك فمجموع المادة والصورة ان اخذ على
الوجه الثانى كان داخلا فى العلة التامة وان اخذ على الوجه الثالث لم يكن داخلا فيها وهو بهذا
الاعتبار عين المعلول فتدبر واما ما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة فى السبق بالعلية مستندا بما ذكروا
فى مثال من حركة اليد وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها
على اليد وعلى العضلات وغيرها فمدفوع ايض بان المراد من العلة التامة ما لا يتوقف وجود المعلول
بعد وجودها من حيث هى علة على امر آخر ولا يقدح فى ذلك كون وجودها متوقفا على شئ الثانى
السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه
لا تحقق للاثنين الا والواحد متحقق وقد يتحقق الواحد ولا تحقق للاثنين وهو ملزوم لجواز الانفكاك
بين المتقدم والمتاخر من حيث التقدم بالطبع فان امتنع من جهة اخرى لا محالة وهذان التقدمان
يشتركان فى معنى واحد يقال له التقدم الذاتى فكل واحد من لفظى التقدم بالذات والتقدم بالطبع
مشترك بين المعنى المشترك وبين واحد من قسميه واشتراكهما فى معنى واحد لا يقدح فى
عدهما قسمين من السبق لما سيجئ الثالث السبق بالزمان وهو تقدم السابق الغير المجامع للمسبوق
سواء كان يجمع عدم اجتماعهما معه لذاتى السابق والمسبوق كتقدم الامس على اليوم اولا كتقدم
الحادث الامس على اليومى ويعود لا محالة الى اجزاء الزمان فهذا التقدم يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان
وثانيا وبالعرض لما ينسب اليها اذ ليس فى الموجودات شئ ينقضى وينصرم بذاته ويتصرف لذاته
التقضى والتصرم اجزاء غير مجتمعة فى الوجود سوى الزمان اذ الحركة ايض ليس لها ذلك الا بعد

تعيينها بمقدارها الذى هو المراد من الزمان وذالك بديهى لمن تصوّر ماهية الزمان ونبّه المحقق
الشريف على ذالك بقوله يدلّك على ذالك انه اذا قيل وجود عمرو متقدّم على وجود زيد امكنه
ان يقال لماذا قلت انه متقدّم فلو اجيب بانّ وجود عمرو كان مع الحادثة الفلانية ووجود
زيد مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدّمة على هذه الحادثة امكن ان يقال لم قلت انّ تلك
متقدّمة على هذه فلو اجيب بانّ تلك كانت مع امس وهذه كانت مع اليوم وامس متقدّم على اليوم
لم يصحّ ان يقال لماذا قلت متقدّمة عليه ونوقش معه بانّ انقطاع السؤال عند قولنا تلك
كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل انّ التقدّم معتبر في مفهوم لفظ امس وكذا التاخّر
في مفهوم لفظ اليوم وايضا انقطاع السؤال يدلّ على عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت
واجيب عن الاول بانّ امس اشارة الى قطعة معيّنة من الزمان وكذا اليوم وعن الثاني بانّ
عدم صحّة السؤال بلم يدلّ على عدم الواسطة في الثبوت ايضا فانّ لوجود الواسطة لا يجعل السؤال
عنها بلم فتامّل الرابع السبق بالرتبة ويقال له التقدّم بالمكان ايضا كتقدّم الامام على المأموم
وتقدّم من يلي الصدر على من يليه وذالك من اشياء مرتّبة بالقياس الى مبدأ محدود امّا بحسب
الحسّ كما ذكرنا وامّا بحسب العقل كما في تقدّم النوع العالي على المتوسّط وهذا معنى قول الحسيّة
او العقليّة الخامس السبق بالشرف كتقدّم الفاضل والرئيس على المفضول والمرؤوس في حنبات
امثالها هذا تقرير اقسام السبق على مذهب الحكماء والمتكلّمون وافقوهم في مفهوم السبق بالعليّة
وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وخالفوهم في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق
الزماني ان يكون الزمان خارجا عن السابق والمسبوق فهم يخصّونه بالزمانيات ويجعلون
الواقع بين اجزاء الزمان قسما سادسا من السبق ويسمّونه سبقا بالذات ولا يحصرونه في

في اجزاء الزمان بل يجعلون سبق عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير
مجامع للوجود عندهم فهم يجعلون سبق السابق الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرض لسبب
الزمان ويسمّونه السبق الزماني وقسم يعرضه لذاته ويسمّونه سبقا بالذات كسبق اجزاء الزمان
بعضها على بعض فلو اسبق بعضها على بعض ليس بالعلّية لانه يوجب الاجتماع في الوجود وهو ينافيه
ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لانّ شيئا منها لا ينافي الاجتماع في الوجود وهو ينافيه
فان قيل سبق العلّة المعدّة سبق بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعها مع المع لانا نقول العلّة
المعدّة ما لوجوده وعدمه كليهما مدخل في وجود المع فلكلّ منهما سبق بالطبع عليه وسبق العدم
يجامعه لا محالة وما لا يجامعه هو سبق الوجود وانما لزم ذالك بالعرض من حيث انه لعدمه الطاري
مدخل في وجود المعلول والّا فهو من حيث هو سابق بالطبع لا ينافي الاجتماع معه على ان
غاية ما في الباب ان يكون لوجود المعدّة سبقان بالطبع بالزمان فمن حيث السبق بالطبع لا ينافي
الاجتماع ومن حيث السبق بالزمان ينافيه ولا منافاة ولا بالزمان والّا لزم ان يكون للزمان زمان
فهو قسم سادس والجواب انه انما يلزم ان يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان
زائد على السابق والمسبوق كما اعتبرتموه وليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق لهذا السبق
نفس الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضهما لغير اجزاء الزمان
بسبب اجزاء الزمان ولا استحالة فيه كما عرفت واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخّر ايضا لانه
مضايفه واما اقسام المعيّة فلا خفاء في المعيّة الرتبيّة كمفهومين متساويين وكمتحاذيين ولا
في المعيّة بالطبع كعلّتين ناقصتين لمعلول واحد وكمعلولين مشروطين بشرط واحد ولا بالعلّية
كعلّتين مستقلّتين لمعلول واحد نوعي وكمعلولين لعلّة واحدة مط عند المتكلّمين فلانه متيقّن ومن

ومن جهتين عند الحكما على اشكالهنه ولان المعية الزمانية عند المتكلمين لحوادث مجتمعة

في زمان واحد وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكما واما في الحقيقية عندهم وفي الذات

عند المتكلمين فلا يتصور في اجزاء الزمان واما غير اجزاء الزمان فلا برهان نفيا واثباتا و

الحصر في الاقسام في الخمسة عند الحكما والستة عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين

النفي والاثبات فيمكن الزيادة عليها لو وجد قسم اخر كما سيأتي نعم ربما يليق وجه الضبط على مذهب

الحكما المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود اولا الثاني هو التقدم بالزمان والاول اما ان يكون

بينهما ترتب وهو التقدم بالرتبة اولا وهو اما ان لا يكون بينهما احتياج وهو التقدم بالشرف او يكون

فاما ان يكون المحتاج اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية اولا وهو التقدم بالطبع وما قيل عليه

يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع مدفوع بما قد

عرفت وان شئت قلت المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان علة تامة فهو بالعلية والا

فبالطبع وان لم يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب

فبالرتبة والا فبالشرف **ومقولية بالتشكيك** قد يظن ان السبق لفظ مشترك بين

هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي لكنه مقول بالتشكيك قال الشيخ في اول رابعة الهيات

الشفا ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك

في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم

انتهى فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام وهو الذي يسمونه ملاك التقدم وما منه التقدم

ثم قال والمشهور عند الجمهور هو التقدم في المكان والزمان وكان التقدم والقبلية اشيا لها

ترتب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدأ محدود يكون له انه يلي المبدأ حيث ليس يليه ما يليه

والذي بعده يلي ذالك المبدأ وقد وليه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الآن الحاضر او

ان يفرض مبدأ وان كان يختلفان في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم القبل من ذالك الى كل ما هو اقرب من

مبدأ محدود وقد يكون هذا التقدم الترتيبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى

الجوهر بعد وضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل مبدأ الشخص اختلف ذلك فالاقرب من المحرك الاول كالصبي

يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما بالصناعة كنغم الموسيقى فانك ان اخذت

من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من الثقل واما بحث واتفاق كيف كان

ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفائق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس

المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر واما الاخر فليس له الا ما لذالك جعل متقدما

فان السابق في باب ما له ما ليس للتالي وما للتالي منه هو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما

جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس حين

يقع للرئيس متحركا باختيار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود

فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للتالي وللتالي لا يكون له الا وقد كان للاول

وجود متقدما على الامر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن

شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة اولا

بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذالك الى الحصول الوجود من

جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده له من نفسه او

من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس له من ذاته

بل له من ذاته الامكان على تجويز ان يكون ذالك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة

لوجوب وجود هذا الثانی فانّ الاوّل یکون متقدّما بالوجود لهذا الثانی ولذلك لا یستنکر العقل
البتّة ان یقول لمّا حرّك زید یده تحرّك المفتاح او یقول حرّك زید یده ثمّ تحرّك المفتاح
ویستنکر ان یقول لمّا تحرّك المفتاح حرّك زید یده وان کان یقول لمّا تحرّك المفتاح علمنا انّ زیدا
حرّك یده فالعقل مع وجود الحرکتین معا فی الزمان یفرض لاحدهما تقدّما وللاخری تأخّرا
اذ کانت الحرکة الاولی لیس سبب وجودها الحرکة الثانیة والحرکة الثانیة سبب وجودها الحرکة
الاولی انتهی کلام الشفا وهو صریح فی انّ المعنی المشترك بین جمیع اقسام التقدّم هو کون الشیء
للمتقدّم ولیس للمتأخّر وهو للمتقدّم الّا مجرّد کون شیء للمتقدّم ولیس للمتأخّر کما توهّم شارح المقاصد
انّه صادق علی کلّ شیء نسب الی الآخر ورده انّه یشتمل علی امر لا یوجد فی الآخر ثمّ ظهر منه انّ لفظ
السبق وما یراد فه کان مطلقا فی العرف العام علی الزمانی والمکانی لوجود ذلك المعنی فیهما ثمّ نقل فی
العرف الخاصّ الی اشیاء اخر باعتبار تحقّق ذلك المعنی فیها فهذا المعنی المشترك معنی اصطلاحیّ للفظ
السبق وما یرادفه فلا ینافی کونه مشترکا معنویّا قوله ثمّ نقل الی کذا والی کذا فلیتفطّن وظهر ایضا
جمیع ما یطلق منه التقدّم ینبغی ان یعتبر فیه امّا مبدأ محدود او المجهول کالمبدأ المحدود ففی الاوّل
یکون ما فیه التقدّم هو النسبة الی ذلك المبدأ المحدود وفی الثانی یکون ما فیه التقدّم هو نفس
ذلك المعنی المجعول کالمبدأ المحدود وظهر ایضا انّ اختلاف اقسام السبق انّما هو لاختلاف ما فیه
التقدّم وانّه فی التقدّم المکانی والزمانی هو النسبة الی المبدأ المحدود وفی الشرفی هو الفضل
والمزیّة وفی الطبعی هو الوجود وفی العلّی هو الوجوب فان قلت للعلّة الناقصة ایضا
تقدّم بالوجوب فانّ الشیء ما لم یجب لم یوجد فما الفرق بینها وبین العلّة التامّة حتّی جعل لاحدهما
تقدّم بالطبع وللاخری تقدّم بالعلّیّة مع کون ما فیه التقدّم فی کلیهما هو الوجوب قلت ما منه

فیه التقدّم فی العلّة الناقصة لیس هو الوجوب لانّ وجوب المعلول لیس مستفادا منها
بل من العلّة التامّة بل وجوب المعلول هو وجوب لانّه یجب بالعلّة التامّة من حیث هی علّة تامّة
فلها الوجوب حین لیس للمعلول ولیس للمعلول الّا حین لها بخلاف العلّة الناقصة فانّه لا یصحّ ان یقال
لیس للمعلول وجوب الّا حین للعلّة الناقصة وجوب فانّ وجوب العلّة الناقصة لا دخل له فی
وجوب المعلول بل وجوبها انّما هو لتوحید فیکون لوجودها مدخل فی وجوده فلیتفطّن وظهر ایضا
انّ مقولیّته بالتشکیك علی اقسامه انّما هو لکون هذا المعنی اظهر فی العرف وعند الجمهور فی بعضها
دون بعض واطلاق التقدّم علیه اولی من الاطلاق علیه ومن اطلاقه علی الرتبی الشامل للزمانی
اولی من الاطلاق علی الشرفی وعلی الشرفی اولی من الطبعی وعلی الطبعی اولی من العلّی فاقبل من
انّ السبق بالعلّیّة اولی بالسبق من السبق بالطبع لانّ الاحتیاج الی العلّة المؤثّرة الموجبة اولی
اقوی من الاحتیاج الی علّة غیرها وکلّ منها اولی بمفهوم السبق من السبق بالشرف والرتبة وبالزمان
لانّ السابق فی هذه الثلثة یجوز ان یصیر متأخّرا وهو هو بعینه بخلاف السبق بالعلّة وبالطبع
محلّ نظر وظهر منه ایضا انّ التقدّم بالرتبة اعمّ من الزمانی والمکانی والمشهور تخصیصه بالمکانی
فان قلت اذا کان اختلاف انواع السبق لاختلاف ما فیه السبق فما فیه السبق فی الزمانی والمکانی
واحد وهو النسبة الی المبدأ المحدود کما ظهر من کلام الشیخ فینبغی ان یکونا نوعا واحدا لا نوعین قلت
هما مع الاتّفاق فی ذلك اختلفا فی الاجتماع مع المتأخّر وعدمه ولذلك جعلا نوعین کما انّ التقدّم
بالعلّیّة وبالطبع اتّفقا فی کونهما تقدّما بالذات لکن لمّا اختلفا فی انّ احدهما مفید وموجب
للمتأخّر دون الآخر جعلا نوعین فلذلك التقدّم فی الزمان هو تلك النسبة عرفا فانّ فالسنة
الی المبدأ المحدود لها تلك النسبة ولیست للتالیة التی لیس بموجود بعد ولا یکون للتالیة الّا

وقد كانت لسابقه وتقضت مع تقضيه وفي المكاني هي النسبة الفائتة فالسابق الى المبدأ المحدود له
تلك النسبة الى المبدأ المحدود وليست لتاليه الذي هو موجود معه ولا يكون لتاليه الا وهي موجودة
لسابقه الموجود معه هذا ومثل الملاك في الزماني هو الوجود لكن كان في الطبيعي الا ان في الزماني ما لابد
من عدم الاجتماع في الوجود بخلاف الطبيعي فان قلت قول الشيخ في مثال التقدم بالشرف
فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس متحركا باختيار
الرئيس ليس تماما ينبغي فان ذلك اخراج له من التقدم بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي
ان يقول ان الاختيار يقع منه للرئيس ما لا يقع منه للمرؤس الا بعد منه قلت غرضه بيان
جريان ما فيه التقدم وهو اصل الاختيار والافظ ان اختيار المرؤس وهو اختيار الجزئي بعض
من اختيار الرئيس وهو اختيار الكل واما كون اختيار الرئيس سببا لاختيار المرؤس وتحقق التقدم
بالذات هناك فلا ينافي تحقق التقدم بالشرف ايضا وظ كاشرفاه قلت فقد ظن ان ههنا
قسما سادسا للتقدم على راي الحكماء ايضا وهو التقدم بالمهية كتقدم الواحد على الاثنين وبالجملة
تقدم الجزء المادي والصوري بل الجنس والفصل ايضا على المهية فان حاجة المهية الى الاجزاء
حاجة في القوام لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور فكما ان المهية
في وجوب الوجود تحتاج الى الفاعل الذي هو العلة العلة الصدورية فكذا في تحصل القوام تحتاج
الى الاجزاء التي هي القوامية فحصول القوام هو ما فيه التقدم في هذا القسم فان القوام حاصل
للجزء ليس بحاصل للكل الا وهو حاصل للجزء فهل لذلك وجه قلت نعم وهو الظاهر من كلام الشيخ في
الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا للشيء باعتبار مهيته وحقيقته وقد يكون معلولا
في وجوده ولك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه

ضلعه ومقوماته من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادة والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون
جزءا من حدها انتهى ولقد بالغ بعض الاعاظم في تقريره ذلك على ابلغ وجه لا يقال حاجة
المهية في ان يحصل لها قوام ليست مخالفة لحاجتها في ان يفاد لها وجود فان اثر الفاعل ليس الا
نفس المهية والوجود منتزع في العقل وليس للفاعل تاثير جديد في المهية المركبة بعد افادة
جميع اجزائه بل افادته للمهية نفس افادته لمجموع الاجزاء فليس لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادة
جميع الاجزاء حاجة اخرى في افادة الوجود وظهر من هذا ان النزاع في انه هل مرتبة تقوم
المهية وفعليتها متقدمة على مرتبة الوجود كما هو راي المحقق الدواني ام بالعكس كما هو راي سيد
المحققين لا يرجع الى طائل فهذا التقدم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت انما
هو بحسب الوجود في الخارج وكون المهية واقعة فيه وكلامنا انما هو في نفس المهية ماخوذة
باعتبارها في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين ولا اشكال في صحة هذا الاعتبار فانه
الذي جعلوا اللوازم التي تلزم المهية بحسبه مسماة بلوازم المهية المقابلة للوازم الوجود
الذهني ولوازم الوجود الخارجي فتحقق المهية في هذا الاعتبار مسبوق بتحقق ما هو جزء
لها لا محتاج هذا الاحتياج ليس احتياجا في الوجود اذ ليس ههنا اعتبار للوجود مط وح نظهر ان
النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم فعلية المهية وتقررها على مرتبة الوجود
تقدما بالطبع بل بالمهية ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل المهية والتعبير بالفعلية والتقرر
انما لضيق العبارة فلا يرد ان التحقيق ان المراد ان الوجود ليس سوى تقرر المهية وفعليتها فلا يعقل
وليعلم ان الاجزاء المهية على هذا يكون نوعان من التقدم بالطبع وبالمهية فلا تباعد هم يتقدم

بالذات

تقدم الواحد على الاثنين من امثلة التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالماهية اعني داخل في التقدم بالطبع بالاعم وهو الذي يكون لعلاقة ذاتية فيكون على ثلثة اقسام التقدم بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالماهية وملاك التقدم في هذه الثلثة هو الوجود وعارضه الذي هو الوجوب ومعروضه الذي هو نفس الماهية ولما كانت هذه مفهومات متغايرة والمراتب مرتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا جعل كل واحد منها مافيه التقدم حصلت انواع ثلثة من التقدم لا محالة ثم ما قال المصنف في نقد التنزيل من ان الجنس متقدم على نوعه لكونه جزء له فيكون تقدمه عليه تقدما بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون جنسا والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا يكون علة تامة له وهو ظ ولا يكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة عقلية او حسية او حيث الشيء ليس يجب ان يكون نوعه جنسا ولا لكونه اشرف من نوعه هو لكونه عاما ممكنا ان يوجد ويعقل وان لم يوجد ويعقل النوع المعين فتقدم العام على الخاص نوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظاهر ان مراده هو التقدم بالماهية وهو وان كان حاصلا للجزء ايضا الا انه اراد اثباته حيث لا يمكن تحقق نوع اخر من التقدم فتدبر وما يقال من ان التقدم بالماهية قسم للتقدم بالطبع اذا اطلق في غير الماهية لان المتقدم هيهنا متقدم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود فان ذات الاثنين لا تتم ولا تعقل بدون الواحد ليس بشيء لان هذا التعليل صريح في ان الملاك هيهنا هو تقدم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا القسم داخلا في المتقدم بالطبع الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد ظن بعض الاعاظم ان هيهنا قسما سابعا يسمى التقدم الدهري والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود في متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه التقدم بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية

العقلية فالمتقدم بحسب التقدم الدهري له الوجوب في متن الواقع وليس هذا الوجوب للمتأخر بحسبه وليس بحاصل للمتأخر بحسبه الا وهو حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة العقلية وليس هذا الوجوب للمتأخر وليس بحاصل للمتأخر الا وهو حاصل للمتقدم فما ظنك فيه قلت يمكن ان يقال ان ذلك ليس سوى التقدم بالعلية فان كون معنى التقدم بالعلية بحسب الوجود في المرتبة العقلية ليس ان المتقدم والمتأخر او وجودهما ليس الا في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف سائر المتقدمات سواء كان المتقدم والمتأخر بما هما متقدم ومتأخر من شأنهما الوجود في العقل كما في العلة والمعلول الممكنين المدركين بالكنه من جهتي العلية والمعلولية كحركتي اليد والمفتاح او لا كما في الواجب بالقياس الى العقل الاول مثلا فان العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالكنه من جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس بمدرك بالكنه من جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس بمدرك بالكنه من جهة كونه علة فالحاكم بالتقدم في المثالين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل يحكم بان حركة اليد متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب بالقياس الى العقل الاول فما تمسك به في نفي تقدم العلي للواجب ليثبت له التقدم الدهري من ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله في شيء من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر

وتحفظ الاصابة بين المتضايفين في انواعه لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك على انواعه اراد ان يذكر ان التأخر ايضا مقول بالتشكيك بين انواعه بنفس التشكيك الحاصل بين انواع السبق بمعنى ان النسبة بين نوعين من انواعه محفوظة بين النوعين من انواع التأخر اللذين هما متضايفان لذينك النوعين من انواع السبق مثلا اذا كان

الرتبي اولى على ما ذكر بالسبق من السبق الشرفي كان التاخر الرتبي ايضا اولى بالتاخر من التاخر الشرفي
وهكذا في سائر اقسام السبق فقوله بين المتضايفين متعلق بقوله وتحفظ وقوله في انواعه متعلق
بالاضافة اي الاضافة الحاصلة في انواع السبق اي بين نوعين من انواعه **وحيث وجد
التفاوت** اي في مقولية السبق على اقسامه **امتنع جنسيته** اي جنسية السبق
لتلك الاقسام بناء على ما تقرر من نفي التشكيك في الذاتيات **والتقدم ربما
لعارض زماني او مكاني او غيرهما** هذا الكلام ناظر الى ما ذكرنا انه مدلول
كلام الشيخ من ان جميع ما يطلق عليه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المجعول كالمبدأ المحدود
فما يعتبر فيه المبدأ المحدود انما يعتبر ذالك لعارض زماني او مكاني لان كلا من الزمان والمكان هو
الذي يمكن ان يكون ذا مبدأ محدود ونهاية معينة بالحقيقة وما يعتبر فيه كالمبدأ المحدود انما
يعتبر فيه ذالك لعارض غير زماني او مكاني هو المعنى المجعول كالمبدأ المحدود وح يكون ذالك الحكم
مطردا في الاقسام الخمسة للسبق على راي الحكماء دون القسم السادس الذي اعتبره المتكلمون حيث
جعلوا السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض ولما فرغ من ابحاث السبق واقسامه
عاد الى ابحاث القدم والحدوث فقال **والقدم والحدوث الحقيقيان** اي الزمانيان
لا يعتبر فيهما الزمان اي لا يجب ان يكون كل حادث حادثا في زمان وكل قديم قديما
في زمان **والا تسلسل** لان الزمان اما حادث او قديم اذ لا خلو عنهما لكونهما ايجابا
وسلبا فيكون هو ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والغرض منه ان لا يلزم
من قدم وحدوث الزمان تقدم على ما توهمه جماعة **والحدوث الذاتي متحقق** على
ما عرفت ان معنى الحدوث الذاتي على مصطلح المتاخرين هو مسبوقية الوجود بالغير وما فسره الامام

الامام الرازي وغيره من احتياج الشيء في وجوده الى غيره فراجع اليه اذ الحدوث
باي معنى كان يعتبر في مفهوم المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج المذكور حدوثا بل هو
لازم من كون الشيء في وجوده مسبوقا بغيره فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى ظ مكشوف
اذ لا شبهة في حاجة الممكن الموجود الى العلة وهذا هو مراد المص ره ولهذا لم يشر الى بيانه
واما الحدوث الذاتي على مصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم الذاتي فيمكن بيانه اعني بيان
سبق العدم الذاتي للممكن على وجوده بنوعين من السبق احدهما بالطبع لان وجود الممكن
عن الغير يتوقف على عدمه الذاتي اذ لولا عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان
يوجد بالغير وما قيل من انه لو تقدم العدم على الوجود بالطبع لزم ان لا يتحقق العلة
التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم كما صرحوا به ان العدم الذاتي كالامكان وسائر الاعتبارات
اللازمة له ماخوذة في جانب المعلول فلا يقدح شيء من ذالك في بساطة العلة وهذا ما
وعدناك سابقا وثانيهما التقدم بالماهية التي قد حققنا انه قسم ثالث من اقسام التقدم
بالذات وهو الذي قد قال الشيخ في بيانه ان للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته
ان يكون ايس اي وجود والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان
من الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه فمقصود
الشيخ من التقدم بالذات ههنا هو التقدم بالماهية لان التقدم ما بالذات على ما بالغير
هو هذا التقدم اذ التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير الا وهو حاصل
لما بالذات فيتحقق هنالك ملاك التقدم بالماهية فما بالذات متقدم بالماهية على ما بالغير
وهو المط ولعل هذا اعني بيان التقدم بالماهية هو مراد من قال في بيان تقدم ما بالذات

على ما بالغير ان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته لكونه مستلزما لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما للذاته بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما اورده شريف المحققين في شرح المواقف وفي حاشية شرح القديم من انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كان ارتفاع ذاته سببا موجبا لارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذلك بل بالعكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والعجب من المحشي الدواني حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقع المقابل للوجود على الوجود فاورد عليه ان الممكن ليس له في نفسه ان يكون معدوما وما ليس له في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود وهو ليس مستندا الى العلة بل المستند اليها هو العدم المقابل للوجود ولا يعتبر تقدمه في الحدوث الذاتي كما عرفت **والقدم والحدوث اعتباريان عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار** اي ليس شيء من القدم والحدوث صفة عينية موجودة في الخارج خلافا لطائفة من المتكلمين اما القدم فمع عدم حضور ذلك فيه لكونه عدميا لا محض اذ لا نعني به سوى عدم المسبوقية لو فرض كونه موجودا لكان قديما بالضرورة ان كان دائما اذ لا يجوز خلو الذات القديم الزمانية عن صفة القدم فقدمه ايضا يكون قديما وهكذا او حادثا بالذات ان كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي ضرورة احتياجه الى موصوفه واما الحدوث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها فحدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما اعتباران يحصلان في العقل

في العقل عند ملاحظة عدم تأخر وجود الشيء عن الغير وملاحظة تأخره عنه ولما كان مظنة ان يقال انهما وان كانا اعتباريين لكن لا استحالة في كونهما ثابتين لموصوفهما في نفس الامر فثبوت كل منهما في نفس الامر اما حادث واما قديم ويلزم التسلسل اجاب بانهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار يعني ان ثبوتهما في نفس الامر انما يتحقق في ضمن ثبوتهما في العقل فكلما اعتبرهما العقل يحكم وصف ثبوتهما من حيث انه ثبوت لهما بالقدم والحدوث لان اعتبار العقل ينقطع لا محالة فينقطعان بانقطاعه بخلاف ما اذا كانا موجودين في الخارج فليتدبر **وتصدق الحقيقية بينهما** اي تصدق المنفصلة الحقيقية بين القديم والحادث فيما اذا كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان الترديد بين القدم والحدوث ترديد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان ولا يرتفعان **وبين الذاتي والغيري** اي كذا تصدق بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلمساوقة الوجوب الغيري الامكان في الموضوع الموجود لما مر من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وانما ذكرهما هنا للاشتراك في الموضوع الموجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مر

في خواص الواجب اعني لوازم وجوب الوجود التي يقال لها في الاصطلاح خواص الواجب وان لم يكن كل منها مختصا بالواجب فلا يرد ان ما سوى الخاصة الاخيرة اي كون الوجود عين الماهية غير مختصة بالواجب فان عدم التركيب من الاجزاء وعدم كونه جزء الغير يتحققان في غيره ايضا او نقول ما هو من خواص الواجب هو امتناع التركيب من الاجزاء وامتناع كونه جزءا من غيره وذلك لا يتحقق في غير الواجب فتدبر وهي ثلثة يلزم من انتفاء كل منها امكانه الاولى منها التركيب واليها اشار بقوله **ويستحيل صدق الذاتي على المركب** اي يمتنع كونه

المركب واجبا بالذات سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبيت اولا كالجسم المركب من الهيولى والصورة
وذلك لان كل مركب كلما هو محتاج في تقومه الى الاجزاء والوجود موقوف على التقوم لان مرتبة التقرر
متقدمة على مرتبة الوجود كما مر وكل مركب يحتاج الى اجزائه في الوجود وهو يستلزم الامكان وقال المعلم
الثاني في فصوص فص وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان
كل جزء منها اما واجب الوجود فيتكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة
فيكون الجملة ابعد في الوجود انتهى وقوله او معنويا يعني مثل الهيولى والصورة لا الجزء العقلي كالجنس
والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع التركيب من الاجزاء الخارجية ضرورة ان ما ينافي وجوب الوجود
هو الحاجة في الوجود الخارجي والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط و
المركب منها من حيث هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجي فمن
ارتكب لهذا الدليل بيان امتناع التركيب من الاجزاء العقلية فقد ارتكب شططا بل امتناع التركيب
من الاجزاء العقلية انما هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب من ماهية
ووجود كما سنبينه ان شاء الله العزيز **واعلم** انه لا حاجة الى بناء هذا الدليل على اثبات التوحيد
كما فعله المعلم لانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود ايضا يلزم حاجة المركب منها اليها في الوجود
المنافية لوجوب الوجود وعلى تقدير البناء يمكن البناء على الخاصة الثانية ايضا وهي امتناع كون
الواجب واجب الوجود جزءا من غيره الخاصة الثانية ان واجب الوجود يمتنع ان يكون جزءا من غيره
واليها اشار بقوله **ولا تكون الذات** اي الواجب الوجود بالذات **جزءا من**
غيره اي بحيث يكون المركب منه مركبا حقيقيا له وحدة حقيقية وذلك لان اجزاء المركب
الحقيقي يجب ان يكون بعضها حالا في بعض والا لم يحصل منها وحدة حقيقية بالضرورة والواجب

الوجود لا يمكن ان يكون حالا لاحتياج الحال الى المحل في الوجود كما في العرض او في التشخص الذي
المراد به هو الوجود الشخصي كما في الصورة على ان التشخص مطلقا مساوق للوجود بل عينه كما سيأتي
فلو كان الواجب حالا لزم امكانه وانه لا يكون محلا لان محل الصورة لا يستغني عنها في الوجود بل لو
كان لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا بل اعتباريا كالابيض المركب
من الجسم والبياض فان **قلت** وجوب كون المركب من الموضوع والعرض اعتباريا ممنوع والسند السرير
المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة ودعوى كونه مركبة اعتبارية مع كونها كلاما على السند
ممنوعة الى ان يبين وايضا وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجا اليها في الوجود ممنوع بل المعتبر في
الصورة احتياج المحل اليها اما في الوجود او في التحصل كما في اجزاء العناصر بالقياس الى صور المواليد
فانها انما تحتاج اليها فتحصلها تلك الانواع **قلت** اما الجواب من الاول فهو ان المراد بالمركب
الحقيقي ان يكون لاجزائه جهة وحدة واحدة متحققة في الخارج كالاجزاء العناصر التي في الياقوت
مثلا لا بحسب الاعتبار والاجتماع فقط كالقطع الخشب في السرير فان جهة و
وحدتها اعني الهيئة وان كانت متحققة في الخارج الا انها ليست هيئة واحدة بل
مؤلفة من مجموع هيئات القطع واما من الثاني فهو ان التحصل هي ليس الا فعلية الوجود فانه
المادة ان يقبل تحصلا بعد تحصل ووجودا بعد وجود فكل تحصل وجود اخر للمادة يحتاج فيه
الى الصورة فان التحصل الياقوتي مثلا وجود اخر لاجزاء العناصر يحتاج هي في هذا الوجود الى
الصورة الياقوتية وان لم يكن في الوجود العنصري محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل من ان كون
الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب
مع غيره جزءا ماديا حل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة لصور المواليد

الواحدة هي جهة وحدة الاجزاء العناصر في المواليد فان الصورة الافعلية

ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة فاجيب عنه ان وحدة الحال يستلزم
وحدة المحل كاشيا فلولا الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية بحيث يصير واحدة بوجه حقيقي
لم يمكن حلول الصورة الواحدة فيها هذا تقرير ما قالوا فيه ودفع ما اوردوا عليه والامام الرازي بين
في المحصل امتناع كون الواجب جزءا من غيره بقوله والا لكان بينه وبين الجزء الاخر من المركب علاقة
والواجب لذاته لا علاقة له بالغير واورد عليه المص في نقده ان الواجب له علاقة العلية والمبدئية مع
الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب ان كان هو الانضمام الى الغير كما في قولنا الموجودات باسرها والوجود
المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز وان كان المراد ان يكون بينه وبين غيره فعل
وانفعال كما في الممتزجات فذلك ممتنع لانه لا ينفعل عن غيره اصلا وح لا احتياج الى قطع تلك المسافة
البعيدة بل يكفي ان يقال ولا يكون الذات جزءا من غيره اي بحيث ينفعل عنه كما في الممتزجات وذلك ظاهر
الخاصة الثالثة ان الوجود الخاص بالواجب الوجود الذي به موجوديته هو عين ذاته لا امر
زائد على ذاته كما في الممكنات واليها اشار بقوله **والا يزيد وجوده عليه**
فاشار بقوله وجوده الى ان المراد هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق المشترك معنى بين جميع
الموجودات فانه زائد في الجميع بالضرورة كما مر سابقا وليس المراد بالوجود الخاص ههنا الوجود المطلق
المضاف الى الماهيات المخصوصة على ما هو مذهب المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين المطلق الا بالاضافة الخارجة
العارضة له فزيادة المطلق يستلزم زيادته لا محالة بل المراد به ما هو فرد للوجود في نفس الامر
الوجود المطلق صادق عليه صدق العرضي كما هو مذهب الحكماء والمشهود في الاستدلال عليه ما
تقريره هو انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب بل كان زائدا على ذاته لكان صفة له والا لم يكن
موجودا بالضرورة وهي صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها فلها مؤثر بالضرورة

بالضرورة لان احتياج الصفة الخارجية الى المؤثر ضروري وهو لا يمكن ان يكون ذات الواجب
والا لتقدمت عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم التسلسل او تقدم
الشيء على نفسه فيكون غيرها والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وقد لخص
المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود خارجيا وهو انه اذا كان وجوده
زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء
بالوجود لا بد من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيره الى اخر الدليل
واعترض عليه الشارح القوشجي بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف الشيء بامر
اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف ويجوز ان لا يتصف فلا بد هناك من علة للاتصاف واما اذا كان
واجبا فلا يحتاج الى العلة فذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود ولم يجز ان لا يتصف لم
يحتج الى العلة واقول هذا خبط عظيم فان الشيء اذا كان واجبا بالذات لا يحتاج
الى العلة لا اذا كان واجبا بالغير واتصاف شيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات اعني بذات الاتصاف
بل لو كان واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة لاتصافه بذلك الامر وهو المطلوب المقصود
المستدل هذا والى ما قررنا اولا اشار الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز ان يكون ماهية
الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة
ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود
او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود انتهى
كلام الاشارات وقال في الشفاء الاول لا ماهية له غير الانية وقد عرفت معنى الماهية
بما ذا يفارق الانية في ابتدائنا فنقول ان الواجب الوجود لا يصح ان يكون له ماهية يلزمها وجوب

الوجود بل قد نقول من راس ان الواجب الوجود قد يعقل بنفسه واجب الوجود كالواحد قد يعقل بنفسه
الواحد وقد يعقل من ذلك ان ماهيته هي مثلا انسان او جوهر آخر من الجواهر ذلك الانسان
هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد ففرق
اذن بين ماهية يعرض لها الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد او
موجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون هناك
ماهية ما وتكون تلك الماهية واجبة الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى
وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك الماهية انسان فيكون انه انسان غير انه واجب الوجود
فلا يخلو اما ان يكون لقوله وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى
حقيقة وهو مبدأ لكل حقيقة بل هو تأكد الحقيقة وتصححها فان كانت له حقيقة وهي غير تلك
الحقيقة فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزم ان يتعلق بتلك الماهية ولا يجب دونها
فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود وبالنظر في ذاته من حيث هو واجب الوجود
ليس بواجب الوجود لانه لم يشا به يجب وهذا محال وان كان قد يفارق ذلك الشيء فليس تلك
الماهية البتة بواجب الوجود مط ولا عارضا لها وجوب الوجود مط لانها لا يجب في كل وقت
وواجب الوجود مط يجب في كل وقت وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مط غير مقيد بالوجوب
الصرف اذا اخذ لاحقا لماهية فانه لا يضر لو قال قائل ان ذلك الوجود مع الماهية من هذه
الجهة او لشيء آخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات لا
يكون معلولا فبقي ان يكون الواجب الوجود مط متحققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه
واجب الوجود من دون تلك الماهية فيكون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المتحقق القوام

القوام بنفسه ان كان فالواجب الوجود المشار اليه بالفعل في ذاته متحقق واجب الوجود وان لم تكن
تلك الماهية العارضة فاذن ليست تلك الماهية ماهية الشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود
بل ماهية شيء آخر لاحق له وقد كانت فرضت ماهية لذلك الشيء لا لشيء آخر هذا خلف فلا ماهية للواجب
الوجود غير انه واجب الوجود وهذه هي الانية ونقول الانية والوجود عارضا للماهية فلا يخلو
اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج ومحال ان يكون لذات الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا
فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها بل نقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك
لانك عرفت ان الانية والوجود لا يقوم من الماهية التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون
من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم الماهية لانها تلك الماهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى
قولنا اللزوم اتباع الوجود وليس يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية تتبع الماهية وتلزمها
لنفسها فتكون الماهية قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا فان متبوعه موجود
بالذات قبله فتكون موجودة بذاتها قبل وجودها وهذا خلف فبقي ان يكون الوجود لها من علة فكل
ذي ماهية هو معلول وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة
الوجود وانما يعرض الوجود لها من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود
انتهى كلام الشفا **والا لكان ممكنا** متعلق بالمجموع اي لو لم يستحل شيء من الامور الثلثة
المذكورة على الواجب لزم امكانه كما ظهر مما ذكر في بيانها ثم ان هذا الحكم الاجرا على كون الوجود
عينا في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد القائلين به انما هو عينية الوجود
المطلق وعارضوهم بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم
فوجوده غير حقيقته وامثال ذلك مما يبتني على كون المراد هو الوجود المطلق فاشار المص الى الجواب

قوله **والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص بها فلا** فمراده من الوجود الخاص ما عرفت وقوله **وليس هو طبيعة نوعية علمنا بالخلاف انه مخالف لاجزئياتها في العرض فهو عرض** جواب عن استدلال الامام على زيادة الوجود في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل فلا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لا يندفع بالجواب الاول لادعاء كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب انا لا نسلم كونه طبيعة نوعية كاملة ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على اشياء مختلفة بالفصول واللوازم فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد وعدم مقارنة المهية وللممكن بالعكس قال شارح المقاصد والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب وجود مجرد محض لا واجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود العام المشترك المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه ان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم استمر على الشبهة التي زعم انها من المتشابه بحيث لا يمكن توجيه شك عليها وهي ان الوجود وهو ان الوجود ان اقتضى العروض واللاعروض لتشارك الواجب الممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يعرف بين التشارك في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم ثم قال واما تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في التعقيد الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا بنفسه غنيا عن السبب مبدأ الاستقلال كل مستقل

مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر مثل هذا الكلام عن مثل هذا الامام انتهى كلام شرح المقاصد قوله **وتاثير المهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان** جواب عن اعتراض الامام على الدليل المشهود بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نسلم انه لو كان المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي موجودة لم لا يجوز ان يكون تقدمها عليه لا بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة واما النقض فتقريره هو انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذاتيات المهيات عليها بالوجود وكذا تقدم المهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم الممكن القابل للوجود عليه بالوجود واللوازم باسرها باطلة بالاتفاق وتقرير الجواب اما عن المنع فهو ان وجوب تقدم المؤثر في الوجود ضروري غير قابل للمنع فلو كانت المهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود اعتبارها من حيث هي هي بالضرورة فقوله غير معقول اشارة الى بطلانه وقوله في الوجود اي في وجود نفسها الذي هو صفة خارجية فلا شبهة في الضرورة التي ادعاها المص فان كون وجوب تقدم المؤثر في وجود الشيء الخارجي بالوجود ضروري فلا شبهة ولا نزاع لاحد وما اورد عليه شارح المقاصد انا لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير فقد ينبه على انه فاعل بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فرع الوجود قطعا فلا يعقل تاثير المهية بلا وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها اذ كان الوجود عين ذات الواجب كان هو موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتصور هناك

ايجادا اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده زائدا على ذاته فان هنالك اتصافا لذاته بوجوده فلابد
له من سبب قطعا واما عن النقض بالذاتيات فهو ان الذاتي ليس محتاجا اليه في وجود المهية
بل في قوامها ولا يجب تقدم المؤثر في القوام بالوجود بل يكفي تقدمها بالمهية كما عرفت وكذا
عن النقض بلوازم المهية فانه لا يجب تقدم المهية على لوازمها بالوجود كما حقق في موضعه
ولعله تركهما الشم واشار المص الى الجواب عن هذين النقضين بقوله في الوجود يعني تاثير المهية
من حيث هي هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتاثير الذات والمهية بالقياس مع ذي الذاتي
ولازم المهية تاثير في غير الوجود واما عن النقض بالقابل فان قرر بان المقبول لاجل كونه
مقبولا يتوقف على القابل فلو لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم القابل
للوجود عليه بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس حاجة في الوجود بل في المقبولية
التي هي غير الوجود ولا محذور فلا يلزم كون القابل متقدما بالوجود كيف وقابل الشيء مستقبل له
والمستفيد للشيء يجب عراؤه عن الوجود قبل الوجود ومعطي الوجود يجب اتصافه بالوجود
قبل اعطائه وذلك ظاهر وان قرر بان المقبول لكونه موجودا يتوقف على وجود
القابل فالجواب عنه ان ذلك اي [illegible] تقدم القابل بالوجود على المقبول في الخارج
انما يلزم حيث كان المقبول موجودا خارجيا [illegible] والقابل قابلا له في الخارج والوجود
ليس كذلك لانه ليس صفة موجودة في الخارج بل هو من المحمولات العقلية كما سيأتي ولان القابل
من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول خاليا عنه كما عرفت والمهية اذا كانت
في الخارج لا يكون منفكة عن الوجود الخارجي ولا محذور هنالك حتى يقبلها العقل بالوجود الخارجي
وكذا الوجود العقلي بل الوجود المطلق الاعم من الخارجي والعقلي انما يقبله الماهية في العقل

لكن لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود الخارجي لا محذور فان الكون في العقل ايضا وجود
عقلي لها بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار
الشيء ليس باعتبار لعدمه وبالجملة فقابل الصفة العقلية انما يجب تقدمه عليها في الوجود
الخارجي بخلاف الفاعل للصفة العقلية لان هذه الصفة وان كانت عقلية بمعنى ان وجودها
انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وان لم يكن ظرفا
لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يقال ان فاعل مثل هذه الصفة لا تتقدمها
الا في العقل بالضرورة وهذا معنى كلام المص في شرح الاشارات ان المهية انما تكون
قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية
عند وجودها في العقل فقط فلا يرد عليه ما توهم القوشجي وورده عليه من ان الاقتضاء
اذا كان امرا عقليا تكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا المهية فاعلة لتلك
الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية
كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق ايش فالفرق حيث ما ذكرنا ان قابل الصفة
العقلية قابل لوجودها لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها هذا تفريع
تنبيه اعلم انه على مقتضى هذا الذي هو عمدة ادلتهم على كون الوجود عين ذاته تعالى
وصرح بها هم سيما المص في شرح الاشارات وغيره انما حقيقته تعالى فرد خاص من
الوجود قائم بذاته ممتاز عن سائر الموجودات بنفس ذاته وبكونه مبدأ للكل وهو ايضا
نفس ذاته وممتاز عن المهيات بكونه وجودا خاصا بخلاف شيء من الماهيات فانه
ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا مطلقا فليس له تعالى مهية وحقيقة تشاركها شيئا

من الممكنات فلا يحتاج الى مميز ذاتي يميزه عما به المشاركة الذاتية مع غيره فحقيقته هوية
بسيطة غير مؤلفة لا من اجزاء خارجية كما مر في الخاصة الاولى ولا من الماهية والوجود كما
ثبت في الخاصة الثالثة ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراك ذاتي مع غيره فليس له جنس
ليحتاج الى الفصل واعلم ان الاجزاء العقلية متمايزة في الوجود العقلي ومتحدة في الوجود
الخارجي وهو وجود الكل لصحة الحمل فكل مركب من الاجزاء العقلية فوجوده غير ماهيته
فتدبر وقد ثبت ان وجود الواجب عين ماهيته فلا يكون مركبا من الاجزاء العقلية مطلقا
وايضا قد عرفت ان ماهيته هي وجوده وقد سبق ان الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء
مطلقا هنا فان قلت قال الشيخ في الاشارات لو التئم ذات واجب الوجود من شيئين
او اشياء تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب
الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم وقال المص في شرحه يريد نفي التركب
والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسنفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل
والتركيب قد يكون عن اجزاء تتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصل
يتقدم المركب كالخشبة للسرير ولا يكون بالوجود للجزء اللاحق وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب
مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام
قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم مع الهيولى
والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع مع الجنس والفصل وكل واحد من المركب والانقسام
يقتضي ان تكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو هو فان المجموع
ليس هو بالكل وبعد هذا في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام من شيئين او اشياء ليس

ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر او كان واجب الوجود
ذات ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصف تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجب
الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصائر بذالك واحدا كان الواحد من اجزائه يعني الماهية
المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له فهو
فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة
انتهى وهذا الكلام صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية وجعلت نفيها مبنى الاجزاء
مطلقا بل يثبت الخاصة الثالثة ايضا فكيف حكمت سابقا بانه مختص بنفي التركيب عن الاجزاء الخارجية
وجعلت نفي الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام
ان كل مركب من حيث هو مركب فهو في ماهيته ممكن ومحتاج في الجملة سواء كان في حاجته في الوجود
او في التقدم فقصد الى غاية التنزيه في واجب الوجود وان لم يكن امتناع الخاصة مطلقا مبرهنا
ما لم ينته الى الحاجة في الوجود ولذالك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول التالية وفي
مقام التفصيل ابطل جميع اقسام المركب بما ينتهي الى الحاجة في الوجود بخلاف التركيب من الاجزاء
العقلية فانه ابطله بما ذكرنا ومما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض هيهنا هو نفي الامكان والحاجة
في الماهية كلام المص في الشرح حيث نقل عن الامام انه ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت
ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب الخارجي وذالك بان يكون
اجزاؤها واجبة اجاب بان الواجب من اجزاء ذالك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا لبرهان
التوحيد والثاني يكون معلولا له وذالك الجزء يكون غير مركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية
على مسئلة التوحيد ولذالك اخرها الشيخ عنها فقال اقول المطلوب هيهنا كون المركب

ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق بمسئلة التوحيد هنا تحصيل اشتقاقي اعلم انه يمكن
ان يفهم قولهم مهية الواجب هي وجوده وامثاله على وجهين احدهما ان واجب الوجود ليس له
حقيقة ووجود خاص قائم بها بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقة ما يقوله
الاشعري في المهيات الممكنة بالقياس الى الوجود مط وحاصله ان ذاته بعينها بمعناء الوجود على قياس
ما يقولون ان تعينه نفس ذاته وان صفاته عين ذاته وثانيهما ان ليس له مهية وحقيقة
وراء وجوده الخاص به بل ماهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته فعلى الاول يكون مناط
موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها فذاته
تنوب منا بالحصة من الوجود المط او الفرد منه ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته
وعلى الثاني يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته فردا خاصا
من الوجود قائما بذاته لا بمهية فيكون ذاته وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد مما ورد في
احاديث اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم من انه تعالى شيء لا كالاشياء وذلك كما يقولون في علم
المجرد لذاته ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا فلكونه فردا من الوجود حقيقة واما
كونه موجودا فلكونه قائما بذاته ثابت له الوجود ضرورة ثبوت الشيء لنفسه اذا كان الشيء قائما
بذاته لا بغيره بمعنى كونه غير فاقد لذاته كما قالوا في صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حصول
مجرد عند مجرد قائم بذاته وذات المجرد حاضرة عند ذاته بمعنى كونه غير غائبة عنه فهو باعتبار
انه مجرد حاضر عند مجرد علم وباعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم ووجوب مغايرة الثابت
لما يثبت له والحاضر لما حضر عنده فالذات ممنوع في وضع اللغة على ان موافقة وضع اللغة غير لازمة
في الحقائق العلمية واما اذا كان الوجود لا بذاته بل بمهيته فلا يصدق ان ذاته ثابتة له بل لغيره

لغيره الذي هو تلك المهية فلا تكون وجودات المهيات موجودة في الخارج مع كون الخارج
ظرفا لا نفس تلك الوجودات فهذا الوجه هو سر كون الخارج ظرفا لا نفس الوجودات لا الوجودات
وهذا الوجه الثاني هو مراد الحكما وهو المطابق للبرهان اما الاول فلتصريحهم به قال المحقق
في شرح الاشارات حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف
لسائر الوجودات لقيامه بالذات قال ايضا الوجود داخل في مفهوم ذات الواجب الوجود لا الوجود
المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدا الاول لجميع الموجودات اول ليس له
جزء هو نفس ذاته وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته وقال بهمنيار في التحصيل ليس يجب
ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان
نفس بشيء ما وبعضه لا يفترق بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا
بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال ايضا ان نسبة
الجميع اليه نسبة ضوء الشمس الى ما سواه الذي بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره
لو كان للضوء قيام بذاته لكنه يغاير الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له
موضوع انتهى وناهيك في ذلك كلام الشيخ المنقول من الالهيات في الشفا من ان الاول
لا مهية له غير الانية وايضا قال واجب الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا تكون
ذلك الشيء واجب الوجود كان نفس وجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود وذلك ظاهر جدا واما
الثاني اعني ان ذلك هو المطابق للبرهان فلان كل شيء سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون
سواء كان منشأ لانتزاع الكون بنفس ذاته او كان بامر زائد على ذاته الا ترى ان كونه بحيث
ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون له سوى الكون المنتزع والذي يدل على ما ذكرنا صريحا

كلام المصنف فی شرح الاشارات حیث قال کون المهیة هو وجودها والمهیة لا تتجرد عن الوجود
الا فی العقل لا بان یکون فی العقل منفکة عن الوجود فان الکون فی العقل ایضا وجود عقلی کما ان
الکون فی الخارج وجود خارجی بل بان العقل من شانه ان یلاحظها وحدها من غیر ملاحظة الوجود
وعدم اعتبار الشیء لیس باعتبار لعدمه انتهى فواجب الوجود اذا لم یکن نفس الکون بل کان ما بنفس ذاته
منشا لانتزاع الکون فهو لا ینفک فی الخارج عن الکون الزائد علیه فی العقل بالمعنی المذکور فلا یکون
وجوده عین ذاته بل زائدا علیه کما فی الممکنات وهو ممتنع بالبراهین المذکورة ولا ینفع فی ذالک
کونه بنفس ذاته منشا لانتزاع الوجود لا بامر زائد فان ذالک لیس معنی عینیة الوجود بل علیة منشا
انتزاع الوجود هذا والی الوجه الاول ذهب کل من لم یقل بان للوجود فردا سوی الحصة ومع ذالک
التبس فی هذه المسئلة الی الحکما هو فی الحقیقة باول عینیة الوجود المهیة منشا انتزاع الوجود
کما ذکرنا وسید المدققین یذهب الی هذا المذهب لکن یجعل مناط موجودیته اتحاده هویته مع
مفهوم الوجود کما هو رایه فی صدق جمیع المشتقات لا کونها منشا لانتزاع الوجود بنفس ذاتها
وان کان الوجود انتزاعیا محضا عنده ایضا فهو یأول عینیة الوجود الی نفی المهیة الکلیة عن
الواجب وکونه نفس الموجود ای هویته متحدة مع مفهوم الموجود من دون ان تکون بحیث
یحلله العقل الی مهیة والی مفهوم الموجود وبالجملة هو ینکر کون حقیقة الواجب فردا من افراد
الوجود ویبالغ فی انکار کون الوجود ذا فرد مطلقا ویجعلها فردا للموجود بما هو موجود مجردا عن
المهیة ویجعل موجودیته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو یثبت له ذاتا مقابلة
للوجود ینفی عنه المهیة المعقولة التی من شانها ان یلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم
وحیث اعترض علیه المحقق الدوانی بان مفهوم الموجود لا محة ماهیة من المهیات اجاب بانه

بانه لا خفاء فی ان الموجودات مهیات وعوارض وحیث قالوا لیس الوجود نفس المهیة ولا جزؤها
ارادوا بالمهیة ما یقابل العوارض لا ما یشملها ولیس مفهوم الموجود مهیة لشیء من الموجودات
خارجیة او ذهنیة وحیث اعترض علیه بانه ان اراد بالموجود البحت مفهوم الموجود المطلق
فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجمیع المهیات الموجودة کذلک اذ تکون
شیئا موجودا او الشیء الذی یصدق علیه هذا المفهوم مغایر لهذا المفهوم اجاب بان الکلام فی
مفهوم الموجود وان الممکن الموجود یفصله العقل الی شیء موجود والی وجود والی
غیر ذالک فیتحد فی الممکنات مهیة ومفهوم الموجود ایضا والواجب لا یجری فیه هذا التفصیل ولا
یجد العقل هناک الا مفهوم الموجود البحت ولا محذور فی ان یکون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه
فبطلان الشق الاول ممنوع ثم ما جری فیه التفصیل المذکور یمکن للعقل ان یجرده عن الوجود ویاخذ
مهیة بذاتها من غیر امر زائد علیها فلا یکون من هذه الحیثیة موجودة ولا معدومة وکان وقوع
کل منهما بالعلة ولذالک ذهبوا الی ان کل ذی مهیة فهو ممکن وما لم یجر فیه التفصیل المذکور وهو
الموجود البحت لا یمکن تجریده عن الوجود فهو فی ذاته یجب له الوجود فیکون واجبا بذاته ولا
یکون معللا لا بذاته ولا بغیره ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن موجود لا یمکن ان
یحصل منه فی مدرک من المدارک الا ما هو عرض بالقیاس الیه ولا یمکن ان یحصل منه فی العقل ما
هو عبارة عن الذات حتی اذا لاحظ العقل ذالک الامر فی نفسه یجده بحسب الاعتبار الذهنی
عاریا عن الوجود فیحکم بان لوجوده علة لا محة سببا هو موجود بلا ذات معقولة الا ان ذاته
الموجود او الوجود او الوجود ومن ثم قال الشیخ فی تعلیقاته معنی قولنا مهیة انیته
انه لا مهیة له فکل ما خطر ببالک فهو منزه عن ذالک وقال وکان العلامة المحقق الشارح

للاشارات يعنى المصنف لم يطلع ما نقلناه من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكر فى الاشارات من ان مهية
الشئ على ماهو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفا فى هذا المقام حيث صرح
فى الشفا بانه لا مهية له وانه يتراءى من الاشارات ان له مهية هى الانية اشئ اقول
انت خبير مما ذكرنا انفا انه لو كان له ذات مغايرة للوجود سواء كان من شانها ان يعقل او لا
لكانت غير منفكة عن الوجود الذى هو زائد عليها فيكون فى ذلك محتاجة الى العلة وهذا معنى كلام
الشيخ فيما مر من ان كل ما له ماهية سوى الانية فهو معلول لظهور انه لا اثر فى ذلك لكون المهية
من شانها ان يحصل فى العقل او لا كيف وهو صرح بان كل ما يمكن ان يحصل منه فى مدرك من
المدارك هو عرضى بالنسبة اليه ولا شك فى انه يحصل من تلك الذات فى العقل مفهوم الموجود
فيكون مفهوم الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضى معلول لا محالة سواء كان معلولا للذات او
لغيرها وبالجملة اذا كان للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع فى ان يجردها العقل عن الوجود
لمجرد ان تلك الذات لا يمكن حصولها فى العقل ضرورة ان تجريد الشئ لا يتوقف على حصول شئ
منها فى العقل بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان
زيادة شئ على شئ فى العقل فقط ومعنى كون الزيادة فى العقل هو ان للعقل ان يلاحظ احدهما
بكنه مفهومه بدون ملاحظة الاخر فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه فى العقل
قلت كون الزيادة فى العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما فى العقل
لا مكن انفكاكه عن ملاحظة الاخر لا على حصوله بالفعل ولا على امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب
ذات سوى الوجود لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها فى العقل لكان الحاصل بها غير الوجود
اذ ذلك هو معنى كون الشئ ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما مر انما هو كون الذات والشئ

بذات واذا فرض كونه قائما بنفسه لا بمهيته وذاته غير نفسه تكون ذاتا هى عين الوجود وفردا
لمفهوم الوجود وينبغى ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها فى العقل لكونها عين حقيقة الوجود
وحقيقة الوجود الخارجى يمتنع حصولها فى الذهن والا لانقلب الذهنى خارجا وهذا الامتناع
ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجى سواء كان قائما بذاته او بمهيته يمتنع ان
يحصل فى الذهن الا انه لما كان الممكن حقيقة وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده
اختص امتناع حصول الكنه الذى هو الذات والحقيقة فى العقل بالواجب دون الممكن فلو كان
للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها فى العقل والحاصل ان الوجود الذى لا يمكن ان يحصل منه
فى العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل
فى العقل ما هو عبارة عن الذات والمهية المقابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفين كون
الواجب لا مهية له وكون مهيته انية مما لا ينبغى ان يقع من المحصلين تتميم لتحصيل هذا الذى
ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الوجود ذاته لكونه فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية
الممكنات فبقيام افراد حقيقة للوجود على المهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب
الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التى هى افراد اعتبارية حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعى
الى مهية مهية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان المهية
غير منفكة عن الوجود والكون فى نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء انتزع منها هذا المفهوم
العام او لا ولا تكون المهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل
وارتباطها به انتسابا وارتباطا صدورنا على ما هو اختيار كثير من محققى المتاخرين المتفقين فى
الحكم كما ان موجودية الواجب عندهم انما هى تكون ذاته منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر

للاشارات يعنى المصنف لم يطلع ما نقلناه من تعليقات الشيخ لحمل ما ذكر فى الاشارات من ان مهيته
الانية على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفا فى هذا المقام حيث صرح
فى الشفا بانه لا مهية له وانه يتراآى من الاشارات ان له مهية هى الانية انتهى اقول ـــــــ
انتحصير مما ذكرنا انفا انه لو كان له ذات مغايرة للوجود سواء كان من شانها ان يعقل اولا
لكانت غير منفكة عن الوجود الذى هو زائد عليها فيكون فى ذلك محتاجا الى العلة وهذا معنى كلام
الشيخ فيما مر من ان كل ما له ماهية سوى الانية فهو معلول لا لظ انه لا اثر فى ذلك لكون المهية
من شانها ان يحصل فى العقل اولا كيف وهو صرح بان كل ما يمكن ان يحصل منه فى مدرك من
المدارك هو عرضة بالنسبة اليه ولا شك فى انه يحصل من تلك الذات فى العقل مفهوم الموجود
فيكون مفهوم الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضى معلول لامحة سواء كان معلولا للذات او
لغيرها وبالجملة اذا كان للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع فى ان يجردها العقل عن الوجود
لمجرد ان تلك الذات لا يمكن حصولها فى العقل ضرورة ان تجريد الشى لا يتوقف على حصول شى
منهما فى العقل بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت ـــــــ اذا كان
زيادة شى على شى فى العقل فقط ومعنى كون الزيادة فى العقل هو ان للعقل ان يلاحظ احدهما
بكنه مفهومه بدون ملاحظة الاخر فيتوقف ذلك لامحة على حصول كل منهما بكنهه فى العقل
قلت كون الزيادة فى العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما فى العقل
لامكن انفكاكه عن ملاحظة الاخر لا على حصوله بالفعل ولا على امكان حصوله ايض فلو كان للواجب
ذات سوى الوجود لكانت لامحة بحيث لو فرض حصولها فى العقل لكان الحاصل بها غير الوجود
اذ ذلك هو معنى كونه للشى ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما مر انما هو كون الذات ولنشى

بذات واذا فرض كونه قائما بنفسه لا بمهيته وذاته غير نفسه تكون ذاتا هى عين الوجود وفردا
لمفهوم الوجود وينبغى ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها فى العقل لكونها عين حقيقة الوجود
وحقيقة الوجود الخارجى يمتنع حصولها فى الذهن والا لانقلب الذهنى خارجا وهذا الامتناع
ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجى سواء كان قائما بذاته او بمهيته يمتنع ان
يحصل فى الذهن الا انه لما كان الممكن حقيقة وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده
اختص امتناع حصول الكنه الذى هو الذات والحقيقة فى العقل بالواجب دون الممكن فلو كان
للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها فى العقل والحاصل ان الموجود الذى لا يمكن ان يحصل منه
فى العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل
فى العقل ما هو عبارة عن الذات والمهية المقابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفين كون
الواجب لا مهية له وكون مهيته انيته مما لا ينبغى ان يقع من المحصلين تتميم تحصيل هذا الذى
ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الوجود ذاته لكونه فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية
الممكنات فبقيام افراد حقيقية للوجود على المهيات الممكنة فاما حقيقيا عقليا كما هو مذهب
الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التى هى افراد اعتبارية حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعى
الى مهية مهية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان المهية
غير منفكة عن الوجود والكون فى نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء انتزع منها هذا المفهوم
العام اولا ولا تكون المهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل
وارتباطها به انتسابا وارتباطا صدورا على ما هو اختيار كثير من محققى المتاخرين المتفقين فى
الحكمة كما ان موجودية الواجب عندهم انما هى بكون ذاته منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر

فى الاشارات من ان يهتد
ى فى هذا المقام حيث صرح
ته اشى اقول ــــــــ
ن شانها ان يعقل اولا
ل العلة وهذا معنى كلام
ث فى ذلك لكون المهية
سه فى مدرك من
فى العقل مفهوم الجوهر
ن معلولا للذات او
ها العقل عن الوجو
يتوقف على حصوله
ت ــــــــ اذا كان
بلا حظ احدهما

ما . . . . . . مستحصرا الاخر فيتوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه فى العقل
قلت كون الزيادة فى العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما فى العقل
لا يمكن انفكاكه عن ملاحظة الاخر لا على حصوله بالفعل ولا على امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب
ذات سوى الوجود لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها فى العقل لكان الحاصل بها غير الوجود
اذ ذلك هو معنى كون الشيء ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما انما هو كون الذات وللشيء

بذات واذا فرض كونه قائما بنفسه لا بمهيته وذات غير نفسه تكون ذاتا هى عين الوجود وفردا
لمفهوم الوجود وينبغى ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها فى العقل لكونها عين حقيقة الوجود
وحقيقة الوجود الخارجى يمتنع حصولها فى الذهن والا لانقلب الذهن خارجا وهذا الامتناع
ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجى سواء كان قائما بذاته او بمهيته يمتنع ان
يحصل فى الذهن الا انه لما كان الممكن حقيقة وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده
اختص امتناع حصول الكنه الذى هو الذات والحقيقة فى العقل بالواجب دون الممكن فلو كان
للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها فى العقل والحاصل ان الوجود الذى لا يمكن ان يحصل منه
فى العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل
فى العقل ما هو عبارة عن الذات والمهية المتقابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفين كون
الواجب لا مهية له وكون مهيته اشبه مما لا ينبغى ان يقع من المحصلين تتميم تحصيل هذا الذى
ذكر لكان بيان موجودية الواجب الوجود ذاته لكونه فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية
الممكنات فبقيام افراد حقيقية للوجود على المهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب
الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التى هى افراد اعتبارية حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعى
الى مهية مهية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان المهية
غير منفكة عن الوجود والكون فى نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء انتزع منها هذا المفهوم
العام اولا ولا تكون المهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل
وارتباطها به انتسابا وارتباطا صدوريا على ما هو اختيار كثير من محققى المتاخرين المتفقهين فى
الحكمة كما ان موجودية الواجب عندهم انما هى بكون ذاته منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفسه لانه كما

ت الشيخ مجملا ما ذكر في الاشارات من ان ماهيته
ه كلامه كلام الشفا في هذا المقام حيث صرح
ان له ماهية هي الانية انتهى اقول
للوجود سواء كان من شانها ان يعقل او لا
ب في ذلك محتاجا الى العلة وهذا معنى كلام
هو معلول لوحظ انه لا اثر في ذلك لكون الماهية
ة كلما يمكن ان يحصل منه في مدرك من
يحصل من تلك الذات في العقل مفهوم الوجود
فهي معلول لامحالة سواء كان معلولا للذات او
فلا امتناع في ان يجردها العقل عن الوجود
ضرورة ان تجريد الشيء لا يتوقف على حصول
الواجب معلولا فان قلت اذا كان
زيادة شيء على شيء في العقل فقط ومعنى كون الزيادة في العقل هو ان للعقل ان يلاحظ احدهما
بكنه مفهوم بدون ملاحظة الاخر فيتوقف ذلك لامحالة على حصول كل منهما بكنهه في العقل
قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما في العقل
لامكن انفكاكه عن ملاحظة الاخر لا على حصوله بالفعل ولا على امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب
ذات سوى الوجود لكانت لامحالة بحيث لو فرض حصولها في العقل لكان الحاصل بها غير الوجود
اذ ذلك هو معنى كون الشيء ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما انما هو كون الذات والشيء

بذات واذا فرض كونه قائما بنفسه لا بماهيته وذات غير نفسه تكون ذاتا هي عين الوجود وفردا
لمفهوم الوجود وينبغي ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها في العقل لكونها عين حقيقة الوجود
وحقيقة الوجود الخارجي يمتنع حصولها في الذهن والا لانقلب الذهني خارجا وهذا الامتناع
ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بذاته او بماهيته يمتنع
حصوله في الذهن الا انه لما كان الممكن حقيقة وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده
اختص امتناع حصول الكنه الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان
للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها في العقل والحاصل ان الموجود الذي لا يمكن ان يحصل منه
في العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل
في العقل ما هو عبارة عن الذات والماهية المتقابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفين كون
الواجب لا ماهية له وكون ماهيته انيته مما لا ينبغي ان يقع من المحصلين تتميم لتحصيل هذا الذي
ذكر ان بيان موجودية الواجب الوجود ذاته لكونه فردا من الوجود قائما بذاته واما موجودية
الممكنات فبقيام افراد حقيقية للوجود على الماهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب
الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التي هي افراد اعتبارية حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي
الى ماهية ماهية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان الماهية
غير منفكة عن الوجود والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء انتزع منها هذا المفهوم
العام او لا ولا تكون الماهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل
وارتباطها به انتسابا وارتباطا صدوريا على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين المتفقين في
الحكمة ان موجودية الواجب عندهم انما هي تكون ذاته منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما

للاشارات يعنى المص لم يطلع ما نقلناه من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكر فى الاشارات من ان مهيته
انيته على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفا فى هذا المقام حيث صرح
فى الشفا بانه لا مهية له وانه يتراآى من الاشارات ان له مهية هى الانية انتهى اقول
انت خبير بما ذكرنا انفا انه لو كان له ذات مغايرة للوجود سواء كان من شانها ان يعقل او لا
لكانت غير منفكة عن الوجود الذى هو زائد عليها فيكون فى ذلك محتاجا الى العلة وهذا معنى كلام
الشيخ فيما مر من ان كل ما له ماهية سوى الانية فهو معلول ولا خفاء انه لا اثر فى ذلك لكون المهية
من شانها ان يحصل فى العقل او لا كيف وهو صرح بان كلما يمكن ان يحصل منه فى مدرك من
المدارك هو عرضى بالنسبة اليه ولا شك فى انه يحصل من تلك الذات فى العقل مفهوم الوجود
فيكون مفهوم الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرضى معلول لامحة سواء كان معلولا للذات او
لغيرها وبالجملة اذا كان للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع فى ان يجردها العقل عن الوجود
لمجرد ان تلك الذات لا يمكن حصولها فى العقل ضرورة ان تجريد الشى لا يتوقف على حصول شى
منها فى العقل بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت اذا كان
زيادة شى على شى فى العقل فقط ومعنى كون الزيادة فى العقل هو ان للعقل ان يلاحظ احدهما
بكنه مفهومه بدون ملاحظة الاخر فيتوقف ذلك لامحة على حصول كل منهما بكنهه فى العقل
قلت كون الزيادة فى العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما فى العقل
لامكن انفكاكه عن ملاحظة الاخر لا على حصوله بالفعل ولا على امكان حصوله ايضا فلو كان للواجب
ذات سوى الوجود لكانت لامحة بحيث لو فرض حصولها فى العقل لكان الحاصل بها غير الوجود
اذ ذلك هو معنى كون الشى ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما مر انما هو كون الذات وليس

بذات واذا فرض كونه قائما بنفسه لا
لمفهوم الوجود وينبغى ان يعلم ان حقيقة ال
وحقيقة الوجود الخارجى يمتنع حصو
ليس مختصا بالواجب بل كلما هو فرد للو
يحصل فى الذهن الا انه لما كان الممكن
اختص امتناع حصول الكنه الذى هو ال
للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها
فى العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن ان
فى العقل ما هو عبارة عن الذات والمهية
الواجب لا مهية له وكون مهيته انيته
ذكرنا كان بيان موجودية الواجب الو
الممكنات فبقيام افراد حقيقة للوجو
الحكم لا بقيام الحصص الاضافية التى هى افر
الى مهية مهية عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان المهية
غير منفكة عن الوجود والكون فى نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء انتزع منها هذا المفهوم
العقل اولا ولا تكون المهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل
وارتباطها به انتسابا وارتباطا صادرا على ما هو اختيار كثير من محققى المتاخرين المتقدمين فى
الحكمة كان موجودية الواجب عندهم انما هى تكون ذاته منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر

وذلك لما عرفت ايضاً من ان كون المهية بتلك الحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص
القائم بالماهية قياماً حقيقياً عقلياً فلا ضرورة داعية الى نفي كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم
بالماهية قياماً حقيقياً عقلياً وحمل الوجود منحصراً في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المختص بالحصص
الاضافية وجعل موجوديتها بكونها منشأ الانتزاع هذا المفهوم لا لقيام ما هو فرد حقيقي له بها وقد
عرفت باعثهم على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور سابقاً على القول بكون الوجود ذا افراد
حقيقية وقد اشرنا الى دفعه عند شرح قول المص ويتكثر بتكثر الموضوعات والتفصيل ان ورود
الاشكال كان من وجوه ثلثة احدها من حيث ان المهية اذا لم ينفك عن الوجود في الخارج كان
الوجود صفة خارجية وقيام صفة الخارجية بالمهية يتوقف على وجود المهية قبل الصفة
وهو مح في صفة الوجود وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق المهية لا ما به تحقق المهية
وح يلزم ان يكون الوجود امراً انضمامياً الى الماهية فتوجد به وهو ايضاً مح لما مر وثالثها من حيث
ان الحق عند المحققين هو ان المجعول نفس المهية لا الوجود ولا اتصاف المهية بالوجود كما سيجيء
يلزم كون الوجود ايضاً مجعولاً ووجه الدفع عن الوجه الاول ما عرفت وهو ان قيام الصفة
الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف اذا كانت الصفة خارجية اي موجودة في الخارج بمعنى
كون الخارج ظرفاً لوجودها لا اذا كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفاً لنفسها وعن الثاني
انه لا مر انه لا يلزم من كون الوجود ذا فرد حقيقي قائم بالمهية قياماً حقيقياً ان يكون ما هو فرد له
امراً انضمامياً الى المهية بل المهية اذا صدرت عن الجاعل فكانت كان كونها هو وجودها الا انه ليس
كونها هو مجرد ما ينتزع العقل من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس مما لا ينفك عنه المهية
في الخارج لكونه فرد الانتزاع بل الكون الذي لا ينفك المهية عنه في الخارج هو كون خاص يتحد

يتحد مع المهية في الخارج وهو المسمى بالانية وهو مختلف لا محالة باختلاف المهيات الا ان تلك الانيات
المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اشتراك الحقائق المختلفة في مفهوم عرضي ومعنى كون عرضي
تلك الانيات في العقل للمهية ما عرفت من ان للعقل ان يعتبر المهية من غير اعتبار تلك الانية وعن الثالث
هو ان المراد بكون المجعول هو المهية هو نفي توهم ان يكون الماهيات ثابتات في العدم بلا جعل وجود
ثم يصدر من الجاعل الوجود او اتصاف المهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم فلا مضائقة في اسناد
الى جعل الوجود والاتصاف بعد ان يتبين انه لا مهية قبل الجعل والى هذا يؤول مذهب استادنا
الحكيم والمحقق الالهي في القول بجعل الوجود فانه مصرح بكون الوجود مجعولاً بالذات والمهية
مجعولة بالعرض على عكس ما يقوله القوم ويطابقه كلام المص في شرح الاشارات حيث قال
اذا صدر عن المبدأ الاول شيء كان لذلك هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادراً
عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هناك امران معقولان احدهما الامر الصادر عن
الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي
من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئاً لم يكن مهية اصلا
لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعاً لها لكونه صفة لها انتهى وهذا ليس كثير استبعاد
فيه على ما حققنا بمذهب القوم من تحقق الافراد الحقيقية للوجود على نحو ما عرفته وانما
الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود انتزاعياً محضاً وذهنياً صرفاً ومن تحقيقنا مذهب
القوم ظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين ليس الا مذهب القوم الا ان المتاخرين
لم ياخذوه على وجهه فردوه عليهم فليتثبت في جميع ما حققناه بتحقيق منشأ الاختلاف بين
وجود ووجود انما يمكن على وجهين احدهما ان يكون وجود قائماً بذاته لا بمهية ووجود قائم

فانما المهية وثانيهما ان يكون وجود قائما بمهيته ووجود اخر بماهية اخرى فيكون الوجودان
مختلفين اختلاف المهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف فى الوجود القائم بذاته لا بماهيته بان يكون
وجودان كل منهما قائم من دون ماهية لان المغايرة فى الوجود تابع للمغايرة فى ذى الوجود
وذو الوجود فى الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت
فمغايرة ذى الوجودين ههنا فرع على مغايرة الوجودين فلو كان مغايرة الوجودين
تبع المغايرة ذى الوجودين لزم الدور وايضا المغايرة بين الشيئين اما بالمادة او بالموضوع او
بتمام المهية او ببعض المهية او المغايرة بالعوارض فرع على المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة
فحيث لا مهية ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة والاختلاف اصلا وهذا معنى قولهم لا ميز
فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة فى المظاهر التى هى المهيات بحسب الشدة والضعف
والاختلاف فى صرف الشئ ومحضه فليتحفظ لهذا التحقيق فان بذالك يندفع الشبهة المشهورة
المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتى انشاء الله

اشارة عرفانية

اعلم انه مانقلنا
من بعضهم سابقا فى توجيه كلام الصوفية فى وحدة الوجود مما يناسب مذهب الحكما
على ما حققنا من تحقق الحقائق المختلفة للوجود فانه اذا كان للوجود حقائق مختلفة
متحققة يمكن ان ينفطن تكون تلك الحقائق غير مختلفة بتمام الحقيقة بل بالشدة والضعف
فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة فى المظاهر التى هى المهيات بحسب الشدة والضعف
والكمال والنقص ولما كانت الوجودات المتفاوتة قائمة بالماهيات متعينة بتعيناتها
لم يلزم ان يكون اختلافها فى نفس حقيقة الوجود ليلزم التشكيك فى الذاتى بل فى
تعيناتها التابعة للمهيات فهذا فى الحقيقة اختلاف فى ظهور اثار الوجود وكثرة

کس صورت نه دیده و بهر که بنگرم هم که صورت تو در آن می نگرم

كثرة وقلة بل لما كان الاختلاف الوجودات كما عرفت تبعا لاختلاف المهيات فمع قطع النظر
عن المهيات لا اختلاف فى حقيقة الوجود من حيث هى اصلا فيكون الفرق بين هذا المذهب
ومذهب الحكماء ان الحكما يخصون الواجب بمرتبة واحدة هى تلك الحقيقة بشرط ان لا
يتعلق بشئ من المهيات والصوفية يجعلون الواجب لتلك الحقيقة لا بشرط ان يتعلق
بشئ من المهيات فيكون كل حقيقة وجودية واجبة اذا اعتبرت من حيث هى مع قطع
النظر عن التعين وممكنة باعتبار اخذها بشرط التعين فيكون الممكنات فى الحقيقة هى
التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد وتكثر فيما هو واجب ولا كون شئ
من الممكنات فردا للواجب ولا حاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة فى
حد ذاتها كالكلى الطبيعى او انها متعينة بتعين لا ينافى شيئا من التعينات كما ارتكبوه
ليرد عليه ما اشار اليه سابقا بل هى متعينة بنفس ذاتها وهذا التعين ينافى جميع التعينات
حيث يمتنع ان يؤخذ معها شئ من التعينات ويقارنها مقارنة تاثير كمقارنة العوارض المشخصة
للمهيات وانما المقارنة التى للتعينات معها هى مقارنة تؤثر وانفعال منها كالمقارنة المعلول
للعلة ولا الى ان يقال ان ذالك طور وراء طور العقل الا ان يراد العقول العامية الرسمية
فيكون اكثر المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه انما هو على مطابقة ظاهر قولهم من ان
الوجود مع كونه عين الواجب وغير قابل للتجزى والانقسام قد انبسط على هياكل الموجودات
فظهر فيها فلا يخلو عنه شئ من الاشيا بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت
بتقيدات وتعينات اعتبارية وبمثل ذالك امثلة لا حاجة الى ذكرها وقد توجه بحيث
لا يلزم القول بالانبساط ومخالطة مع التعينات لعدم امكان عروض الوجود الذى هو

الواجب القائم بذاته لشيء من الماهيات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم
مغاير لحقيقة الوجود كالانسان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في
نفس الامر لم يكن موجودا فيها قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لم يمكن له الحكم
بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره الذي
هو الوجود وكل ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في
كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له او وجودا له فكل مفهوم مغاير للوجود
ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت
بالبرهان ان الواجب موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ويستغني في كونه
موجودا عن غير ذاته وان كان المتبادر من لفظ الموجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان
المتبع هو ما ادى اليه البرهان لا غير ولما وجب كون الواجب جزئيا حقيقيا ممتنعا بنفس ذاته
قائما بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون مفهوما كليا له
افراد نحو جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا
لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق المعرى عن التقييد بغيره والانضمام اليه وعلى هذا
لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة
الى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع
على ماهياتها فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف ملخصا الماذكره
بعض محققي مشايخهم وانه قال ولا يعلم الا الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختيار
هذا التوجيه ونسبه الى ذوق المتألهين وهو انما يناسب مذهب المتكلمين الثاني لكون

لكون الوجود ذا افراد حقيقية كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من جوع فان كون
الوجود موجودا بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غير ذاته انما يسلم في الوجود القائم بذاته
وهو الذي لا يمكن ان يكون قائما بماهية من الماهيات ولا شبهة في كونه واجب الوجود فمن اين يلزم
انه لا يكون وجود غير ذلك قائما بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها
وما ذكر من وجوب كون الوجود جزئيا حقيقيا انما هو في حقيقة وجودية قائمة بذاتها فمن
اين يلزم ان مفهوم الوجود الذي هو الكون في الاعيان ليس بكلي وليس افراد حقيقية بعضها
قائم بذاته وبعضها قائم بالماهيات الممكنة فان بني على ما بني عليه مذهب المتكلمين وجوه الاشكالات
المذكورة فوجوه الدفع ايضا قد عرفت مع ان الكلام في هذا البيان وانه كيف يدل على ذات المطلوب
وانما تنبهنا في هذه المسألة بهذا التطويل الذي لم يكن عنه من محيد لكونها اهم اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد
في ان الوجود المطلق ليس بصفة
عينية بمعنى كونها موجودة في الخارج بل هي صفة عقلية موجودة في العقل فقط والبيان
المص **والوجود** اي المطلق **من المحمولات العقلية** فاشار بقوله من المحمولات
الى انه صفة الثابتة وليست بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض
قوله **لامتناع استغنائه عن المحل** بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود
المطلق المشترك فيه مفهوم مشترك ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظ
جدا **وحصوله فيه** بيان للدعوى الثانية اي ولامتناع حصول الوجود في
المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه مذكور الثانيا والمال واحد وذلك للاستلزامه مرادا من
لزوم كون الماهية متقدمة بالوجود على الوجود

ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض هيهنا هو التصريح بهذا الحكم والاشهر لازم المسئلة
السابقة وكذا الغرض عدة من المعقولات فان كون الشئ معقولا ثانيا من احوال الوجود فقال
وهو اى الوجود المطلق **من المعقولات الثانية** وقد عرفت المراد من المعقول الثانى
وهو ان يكون الشئ مع كونه من العوارض العقلية مما ليس له ما يحاذى به فى الخارج والوجو
كذلك لانه من المحمولات العقلية كما مر وليس فى الخارج امر يطابقه والوجود الخاص المتحد مع الماهية
فى الخارج فهو وان كان يكونه فردا للوجود المطلق مما يطابقه فى الخارج لكنه ليس باعتبار كونه
وجودا موجودا فى الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا فى الخارج بهذا
المعنى هو اعتبار كونه ماهية وقد عرفت ان المراد من كون الشئ له ما يطابقه فى الخارج ان يكون
ما يطابقه موجودا بالمعنى المذكور هذا فى الوجودات القائمة بالماهيات واما الوجود القائم بذاته
فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو باعتبار كونه وجودا فرد للوجود المطلق
ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا فى الخارج بالمعنى المذكور بل الموجود فى الخارج بهذا
المعنى هو الاعتبار الاخر اعنى اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يبعد ان يعتبر فيما يطابقه كونه فردا
بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان مفهوم الوجود المطلق عرضى لافراده
التى هى الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا **وكذا** اى من المعقولات الثانية **العدم**
وجهاتهما اى جهات الوجود والعدم اى الوجوب والامكان والامتناع لما مر من
كونها اعتبارية فليس لشئ منها ما يطابقه فى الخارج **وكذا الماهية والكلية و**
الجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية
فان كل واحد من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد من الماهية كون الشئ ماهية

ما هو لشئ اخر مثل الحيوان الناطق للانسان فكون الحيوان الناطق ماهية للانسان امر يعرض
الحيوان الناطق اذا حصل فى العقل وليس له ما يطابقه فى الخارج فان ما فى الخارج هو الحيوان
الناطق لا كونه ما هو هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما تعرضان للمفهوم فى العقل بالقياس
الى امور اخر باعتبار صدقه عليها وعدمه وليس لها ما يطابقهما فى الخارج اذ ليس فيه
موجود هو كلية او جزئية والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا
انما هو فى العقل بخلاف الاتصاف بالجزئية فان زيدا جزئى فى الخارج مع كون كلا الوصفين
عقليين والسر فى ذلك هو ان مناط الجزئية انما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة
وتكون هى فى الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا فى العقل فتدبر و
كذا الذاتية واخواتها اعنى كون الشئ ذاتيا للشئ اخر او عرضيا له او جنسا له او فصلا
له او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس لها ما يطابقها فى الخارج كما لا يخفى وقد
مر تحقيق المراد من المعقول الثانى سابقا فليرجع الى هنالك ان احتيج اليه

فى مباحث احكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما فى الذهن
واعتبار العقل اياهما فاشار اليها بقوله **وللعقل ان يعتبر النقيضين و**
يحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين موقوف على حصول
النقيضين فيضيف العقل بصورتى النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان لكون الحاصل
فى الذهن حقائق الاشيا على التحقيق فيلزم اجتماع النقيضين **ولكنه لا استحالة**
فيه لان ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو اجتماعهما بحسب الوجود
الاصيل كما مر من ان اتصاف الذهن بصورة الحرارة ليس اتصافه بالحرارة مع كونه صورة

صورة للمادة هي حقيقتها **وكل** للعقل **ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه** فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم معا لكن الوجود اصيل والعدم ظلى فان العدم ايضا يكون اصليا وظليا ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلى كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلى وذلك لعدم كونهما متناقضين **وحتى عدم العدم** اى دفع المعدوم المطلق فيكون المراد من تصور الرفع هو التصور المطلق المحقق في ضمن التقييد اما ان المراد من المعدوم العدم فلانه الذى يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين ويحتاج الى الدفع كما ذكرنا لا العدم وايضا هو المستلزم للثابت والمحض يكون صحة الحكم عليه من حيث انه متصور للاتناقض لا العدم اذ لا فرق بين العدم وسائر المفهومات في صحة الحكم وفى انه لا يتوهم من الحكم عليه بتناقض ليحتاج الى الدفع اما ان المراد هو المعدوم مط فلانه لا شائبة في تصور العقل العدم المعدوم من وجه لينبه عليه **بان يتمثل** العقل المعدوم المط **في الذهن** فيصير موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود العقلى وانما قال ذلك لان الرفع منع الوجود **ويرفعه** اى ذلك التمثل في الذهن الذى هو الوجود الذهنى بان يفرض ذلك التمثل عن متصف هذا التمثل ايضا فيكون ذلك المتمثل ثابتا باعتبار كونه متمثلا في الذهن وعن ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل ايضا وهذا معنى قوله **وهو ثابت باعتبار قسيم** اى للثابت **باعتبار** وقوله **يصح الحكم عليه** اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهى انهم حكموا بان الحكم مط سواء كان ايجابا او سلبا يستدعى تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان المعدوم مط يمتنع الحكم عليه وهو لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مط مع ان هذا حكم بالامتناع عليه لموضوع هذه القضية

وهو المعدوم قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موضوع بصحة الحكم عليه وبنقيضها الذى هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه **من حيث انه متصور** ومتمثل في الذهن **وممتاز** لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احدهما كونه متمثلا في الذهن وموجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة صار محكوما عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مطلقا لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة يرى الحكم بامتناع الحكم اليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود والاخر مفروض والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق ممتنع الحكم عليه فلا اشكال ان هذا المتمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا ممتنع الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفى بعض النسخ بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت فلا تناقض والمال واحد وقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المط وهو ليس بمعدوم بل موجود في الذهن وكل من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويسرى الحكم بامتناع الحكم اليها مع كونها غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم لانه هو الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد ولكن يسرى منه الحكم اليها على ما هو مذهب القدماء والمحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن معدوما مط فليتدبر لئلا يتوهم وروده على ما قررنا **ولهذا** اى ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء **يقسم الموجود الى الثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتباين** مع استدعاء ذلك تصور

ما ليس بثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة لكن لا محذور فيه لما عرفت وفي بعض

النسخ ولهذا القسم الموجود اي في الذهن فالمآل واحد وقوله **وهو لا يستدعي الهوية**

لكل من المتباينين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت جواب حل

معارضة تقريره ان الحكم بالامتياز يستدعي ان يكون لكل من المتباينين هوية في العقل ويلزم ان

يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية فيه وهو مح بالضرورة وتقرير الجواب منع ذلك الاول

ان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية هوية ولو سلم وفرض ان يكون لما

ليس بثابت هوية كان حكم الهوية حكم الثابت فكما يمكن ان يكون لله هوية اسما ثابتا باعتبار و

وغير ثابت باعتبار كما مر كذلك يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار فلا محذور

واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها يعني اذا كانت القضية

خارجية او حقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا او مقدرا

او اعم من ان يكون محققا او مقدرا فانه ح يكون الطرفان كلاهما موجودين في الخارج كما اما

بالذات كما في حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما في العرضيات مثل الجسم ابيض

وزيد اعمى لا مثل الانسان ممكن لان الحكم على الموجود الذهني بالموجود الذهني اذ معناه اتحادهما

في الذهن وان اتفق ان يكون للموضوع وجود في الخارج **وجب التطابق** بين النسبة

الحكمية والخارجية والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا

لوجودها **في صحته** اي في صحيح الحكم **والا فلا ويكون صحته باعتبار مطابقته**

لما في نفس الامر لا لما في الاذهان **لامكان تصور الكواذب** اي وان لم يكن

الحكم على الامور خارجية بالامور الخارجية بان لم يكن الحكم بالاتحاد في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحادهما

باتحاد الطرفين في الذهن وتكون القضية لا محض ذهنية والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية

والطرفان موجودين في الذهن وان كان لاحدهما او لكليهما وجود في الخارج ايضا كما عرفت فلا يجب في صحة

المطابقة لما في الخارج بل تكون صحته باعتبار مطابقته لما في نفس الامر واما نفس الامر فمعناها نفس

الشيء في حد ذاته على ان يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه فمعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه

موجودا في حد ذاته والمراد من كونه موجودا في حد ذاته هو كونه موجودا مع قطع النظر عن

فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن فان كون الوجود

في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مط ومن الذهن من وجه

اذ كلما في الخارج هو في نفس الامر من غير عكس وليس كلما في الذهن هو في نفس الامر فان ما في الذهن ما هو

بمجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو في الذهن دون الخارج هو بمجرد

فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض الفارض كنسبة الحيوان مثلا وبين الخارج والذهن عموم من وجه

فان النسبة الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان ولما كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة

بين الشيئين هي اتحادهما في الوجود على ما هو المراد من الحمل كما مر سواء كان الوجود خارجيا او ذهنيا

فهو اعني الحكم حكاية واخبار عن نسبة واقعة هي المحكي عنها وهي خارجة لا محالة عن الحكاية سواء كانت

خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من قولهم ان الصدق مط هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة

الخارجية والا فالنسبة مط ليست الا ذهنية هذه النسبة الخارجية لهذا المعنى منقسمة

الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية والمراد بالخارج ههنا هو خارج الذهن والنسبة

الخارجية بهذا المعنى هي المقابلة للنسبة النفس الامرية في كلام المص وهي بالمعنى الاول هي نفس النسبة

النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثاني مط ومن النسبة الذهنية من وجه

فتأمل حق التأمل حتى يظهر لك كيفية التفصي عن الاشكال الذي يورد ههنا في مطابقة النسبة
الذهنية لنسبة النفس الامرية المتحققة في ضمن نسبة النسبة الذهنية لوجوب كون المطابق
مغايرا للمطابق وقد مر سابقا وتوضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع ومنتزع الفاعل
بالعقل مغايرة لنفسها من حيث هي هي بحيث لو لم يوقعها ويخترعها بالعقل لكانت من شأنها ذلك
كان زوجية الاربعة ومناطها كون الاربعة في حد ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها
بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست لهذه الحيثية في حد ذاتها بل نقول مرتبة نفس الماهية
سابقة على نفسها الوجود مطلقا كما مر فادراكنا للاربعة زوجا مسبوق على كون الاربعة زوجا
في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان يقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد ذاتها زوج
وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا واما ما يقال من ان نفس الامر هو العقل الفعال
وكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق وما ليس كذلك فهو كاذب فقال المحقق الشريف فيه ان هذه العبارة
لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد وهو ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به
عالم المجردات وايضا متعذر ح وصف الاحكام الثابتة في عقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر
وقد يعترض ايضا بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد وهو خزانة للنفس الناطقة
واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها
فيه ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة
في نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدواني عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا تستدعي المغايرة
بالذات والاعتبارية متحققة كما مر وايضا المفهوم من كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا ان
علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق للواقع وعن الثاني

الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث تصديقه به صادق وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه
من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا بما يحفظ
فيجوز ان يكون العقل الفعال شأنه مع الصوادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط
فيكون عالما به من حيث التصور لا من حيث التصديق وقيل عليه انه ح يكون العقل الفعال
خزانة لمتعلق التصديق لا لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب ولا يظهر الفرق بين الغفلة
والنسيان فيه فالاظهر ان يختار ان العقل الفعال خزانة العلوم ولا يلزم ح من كونه خزانة
للتصديق بالكواذب ارتسام صور التصديق بالكواذب فيه لا ارتسام نفس التصديق بها فلا يلزم كونه
مصدقا بالكواذب ومتصفا بالتصديق بها لان الاتصاف على حصول الصفة للموصوف بنفسها
لا بصورتها هذا اذا عرفت هذا فمعنى قوله لامكان تصور الكواذب هو انه انما يجب في صحة نسبة
الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكان
كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي بط لان ههنا نسبة متصورة كاذبة لا محالة كما في قولك
الخمسة زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكاية وهي بمجرد فرض الفارض وليست ههنا نسبة
محكي عنها مطابقة لها لا في الخارج ولا في الذهن فالمراد من التصور هو المطلق المتحقق في ضمن
الحكم فيما يتعلق بالحمل ولتمهيد ذالك قال ثم
الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والاقتصار ذالك في
اول بحث المواد الثلث ثم قال **والحمل** اي الايجابي **يستدعي اتحاد الطرفين من
وجه** اي ذاتا ووجودا **وتغايرهما من وجه اخر** اي مفهوما فمعنى الحمل المتعارف
هو ان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه ما فلان معنى الحمل ذلك

واما ان ذالك الوحيد هو الوجود والذات دون المفهوم فلا يستلزم الاتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود واما وجوب المغايرة من وجه اخر هو المفهوم فلانه لولا ذالك لم يكن الحمل مفيدا بل كان حملا للشيء على نفسه ولو اريد بتعريف الحمل مط قيل الحمل هو الحكم باتحاد المغايرين مط سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد يقال الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتصور الحمل او الكثرة الصرفة لم يتحد وكان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير ذالك فكذالك الحمل الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذالك قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر موجودا بالعرض كما في حمل العرضيات عليها **وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا** يعني ما به الاتحاد وهو الذات اعني ما صدق عليه المفهومان قد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدق عليه سواء كان موضوعا كقولنا الانسان كاتب او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا بان لا يكون احد المفهومين بل مفهوم ثالث تمام حقيقة ما صدق عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب والضاحك ليس تمام حقيقة ما صدق عليه اعني زيدا بل انما تمام حقيقته مفهوم الانسان **والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر واعتبار عدم القيام في الايجاب ليس بعام** جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان الحمل يحتاج الى التغاير لئلا يلزم حمل الشيء على نفسه وهو الوجود الخارجي والا لما كان التغاير مفيدا واذا وجب وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر مع التغاير لولاه لولم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما اجنبيا عن الاخر كما بين السواد والرومي بخلاف الابيض والرومي فلولا القيام لم يكن حمل احدهما عليه اولى من حمل الاخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالاخر فلا يجب ان لا يتصف به في نفسه والا اجتمع المتنافيان فيلزم قيام الشيء بما ليس يتصف به وهو جمع للنقيضين فان قيل بيان امتناع الحمل يشتمل على الحمل الايجابي فيلزم ابطال الشيء بنفسه اجيب بان له ان يقول اما ان يكون الحمل صحيحا او لا والثاني نفس المطلوب فلا حاجة الى بيانه وعلى الاول يتم البيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم من بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه انه يلزم ح بطلان ما ادعاه وهو قولنا الحمل مح لان غرضه ابطال الحمل الايجابي وربما يجري دعواه بسلب الصحة عن الحمل على ان له ان يقول مقدماتي الزامية وهذا اصل الزامي لكم فيلزمكم الاعتراف بفساد الحمل وتقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مع الصحة قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصور القيام بين الكل والجزء والاجنبية انما يلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا نم استدعاء اعتبار عدم ما هو قائم في قيام بالاخر بل الذي يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المتنافيين هو عدم اعتبار القائم وهو اعم من اعتبار عدمه فلا يلزم اجتماع النقيضين **واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها** جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان اثبات الوجود للماهية يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون ثابتا للماهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون ثابتا للماهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للماهية المعدومة ولا الموجودة بل للماهية من حيث هي وقد مر بيان ذالك فلم يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ثبوت الشيء للشيء اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للماهية وجود الماهية قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها قبل وجودها لا محالة غاية ما في الباب انه اذا كان المثبت له هو الماهية من حيث هي وكان الوجود غير موجود في الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود الخارجي للماهية لكون الوجود السابق ذهنيا والمسبوق خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق باق

بحاله فيلزم كون المهية موجودة بالوجود الذهنى قبل ان يكون موجودة بالوجود الذهنى وكذا
موجودة بالوجود المطلق قبل ان يكون موجودا بالوجود المطلق ولا يخفى استحالته ومع قطع
النظر عن استحالته كيف يصح قوله اثبات الوجود للمهية لا يستدعى وجودها قبل وجودها
قلنا نعم هذه شبهة قد ذكر المحقق الدوانى لاجلها قاعدة الفرعية التى قد تلقتها الجمهور بالقبول
وادعوا كونها ضرورية حتى كان سرارا وذهب الى ان ثبوت الشئ للشئ لا يجب تاخره عن ثبوته
فى نفسه وان استلزم ثبوته فى نفسه او كان عين ثبوته فى نفسه وجعل كلام المص هيهنا
اشارة اليه واستشهد بكلام الشيخ فى التعليقات من قوله وجود الاعراض فى انفسها هو
وجودها فى موضوعاتها سوى ان العرض الذى هو الوجود لما كان يخالفها لحاجتها الى
الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال
ان وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض
وجود بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه هو نفس وجود موضوعه وغيره من الاعراض وجوده
فى موضوعه وجود ذلك وقوله اذا سئل هل الوجود موجود او ليس بموجود فالجواب
انه موجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجود به فالوجود
الذى للجسم هو وجود به الجسم لا كحال البياض والجسم فى كونه ابيض لان الابيض لا يكون فيه
البياض والجسم هذه كلمات الشيخ قال ويتلخص منها ان نسبة الوجود الى المهية ليس كنسبة
سائر الاعراض فان تلك الاعراض بنفسها موجودة بتلك النسبة بل هى عين وجودها والمهية
نفسها بنسبة الوجود اليها موجودة بل هى عين وجودها فلا جرم لا يتاخر عن وجود المهية
انتهى وانا اقول ما يتلخص من كلام الشيخ حق وصدق لكن لا يتفرع ذلك انكاره علية

قاعدة الفرعية والفرار منها الى الاستلزام كما زعمه ولا استثناء الوجود عن تلك الكلية كما
زعمه غيره وذلك لان مقتضى تلك القاعدة الكلية هو ان ثبوت شئ لشئ يتاخر عن وجود
المثبت له وكلام الشيخ هو ان ثبوت الوجود للمهية ليس ثبوت شئ لشئ بل هو نفس ثبوت شئ وهذا
هو الجواب عن الشبهة المذكورة وهو المراد من كلام المص فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود
للمهية مستدعيا لكون المهية موجودة قبله فلم لا يجوز ان يكون اتصاف المهية بالوجود الخارجى فى
الخارج ولم حكم بكونه فى العقل قلت قد مر سابقا ان المراد من نفى كون الاتصاف بالوجود فى الخارج
هو نفى كون الوجود موجودة فى الخارج قائما بالمهية بان يكون الخارج ظرفا لوجود الوجود على ما هو
شأن سائر الاعراض لا نفى كون الاتصاف بالوجود فى الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود
كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المص فى شرح الاشارات ان المهية لا يمكن ان تنفك عن الوجود
لا فى الخارج ولا فى الذهن وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود فى العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر
المهية دون الوجود ويميز بينهما ويجعل احدهما موصوفا والاخر صفة لا لكون الاتصاف فى الوجود
مقتضيا للوجود السابق **وسلبه عنها لا يقتضى تميزها بل نفيها لا**
اثبات نفيها وثبوتها فى الذهن واكان لازما لكنه ليس بشرط جواب
عن شك يورد على حمل الوجود على المهية سلبا اعنى سلبه عنها وهو معنى حمل العدم عليها تقريره
ان سلب الوجود عن المهية يقتضى تميزها عن غيرها من المهيات لتعين له من بينها وهو يقتضى
وجودها لحصول الوجود للمهية شرط لسلبه عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انا
لا نسلم ان سلب الوجود عن المهية يقتضى تميزها ان اريد تميزها فى الخارج بل انما يقتضى نفيها
اى انتفاءها فى الخارج لا انه يقتضى اثبات انتفاءها فى الخارج بمعنى ان يكون فى الخارج امرا ثابتا هو
الانتفاء للزم من ذلك ثبوتها فى الخارج وسلم ان اريد به تميزها فى الذهن فانه لازم البتة

لكنه ليس بشرط لسلب الوجود عن المهية اعنى للاوقوعها وانتفائها بل هو شرط للحكم بالانتفا
من غير محذور واما اذا كان المسلوب هو الوجود الخارجى فقط واما اذا كان المطلق او الذهنى فلان
اللازم من كون الوجود الذهنى شرطا للحكم ح ان يكون هذا الحكم مشروطا بتصور المهية وكونها موجودة
فى الذهن لا ان يكون انتفائها ذهنا او مط مشروط بذلك واما ان الحكم بكونه مهية منتفية و معدومة
مط او فى الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع وصادقا فى نفس الامر لا فقال المحقق الشريف
ان كان ارتسام المفهومات فى القوى العالية وجودا ذهنيا لها فلا الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية
والا فان لم يكن تصور الشئ بوجه ما وجودا له فى الذهن بل تصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم
بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشئ وجودا له فى الذهن احتيج فى تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان
سابق عليه او لاحق به او بعض الاذهان **والحمل والوضع من المعقولات الثانية**
فانا اذا قلنا الجسم اسود فليس هناك فى الخارج امر قائم بالسواد وهو الحمل ولا بالجسم وهو
الوضع بل ان هما الا امران يعتبرهما العقل كما فى سائر المعقولات الثانية على ما عرفت **يقالان**
بالتشكيك اى يقال المحمول والموضوع على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة
والاعم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كان الموصوفية تطلب الموصوفية
فان الصفة والموصوف فى الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمها عقيب حكم الحمل والوضع فقال
وليست الموصوفية ثبوتية والا لتسلسل لكونها من الامور المتكررة فلو كانت
موجودة فى الخارج لزم ان تتصف بها امر فى الخارج لاستدعائها المحل لا محالة فيحصل موصوفية
اخرى فى الخارج وهكذا الى غير النهاية فهى ايضا من المعقولات الثانية كالحمل والوضع ولعلها
انما احتاجت الى البيان بخلافهما لكونها من الاوصاف التى يكون الخارج ظرفا لا لنفسها فنسبة بالموجودات
الخارجية بخلافهما فتدبر **المسئلة الثانية والثلاثون** فى انقسام الوجود الى ما بالذات

١١٨

بالذات والى ما بالعرض كما قال **ثم الوجود قد يكون** موجودا **بالذات** وهو ما يكون الوجود
المنسوب اليه وجودا له كاشخاص الموجودات العينية مثل زيد وهذا الفرس وكالطبايع الكليات
الذاتية والعرضية الثبوتية عند من يقول بوجود الطبايع فى الخارج كما هو الحق مثل الانسان
والحيوان والضاحك والابيض **وقد يكون بالعرض** وهو ما لا يكون الوجود المنسوب اليه
وجودا له بل لامر مصدق هو عليه بوجه ما كالانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادقة
على زيد بل جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها وكجميع المفهومات الكلية عند من لا يقول
بوجود الطبايع فى الخارج وهذان القسمان موجودان حقيقيا لكون الوجود لهما حقيقة وان كان
باعتبار ما صدق عليه فى الثانى او الصادق وما صدق عليه متحدان بوجه **واما الموجود**
فى الكتابة والعبارة فمجازى فانه وان يقال المسمى زيد الموجود فى الخارج الجارى
لفظه على اللسان والمنقوش صورة لفظه على اللوح انه موجود فى العبارة وفى الكتابة لكن ذلك
الاطلاق مجازى لان الموجود فى العبارة والكتابة ليس مسمى زيد ولا ما هو متحد معه بوجه بل فى الاولى
ما يدل على صورته الذهنية الدالة عليه وفى الثانية ما يدل على لفظه الدال على صورته الذهنية
الدالة عليه فصحح الاطلاق ليس الا علاقة الدلالة فظهر الفرق بينهما وبين ما سماه موجودا بالعرض
المسئلة الثالثة والثلاثون فى ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى
جوازه لزعمهم انه مما يتوقف القول بحشر الاجساد عليه وذهب الحكما وجماعة من المتكلمين الى
امتناعه مع القول بصحة الحشر الجسمانى لعدم قولهم بانعدام الاجساد بالكلية بل انما هو بانفساد صورها
وبقاء موادها مع تجرد النفوس الناطقة وبقائها واما تفرق اجزائها كما هو مذهب جماعة من الاشاعرة
ويأولون بذلك الظواهر الواردة فى هذا المعنى ويؤيده قصة ابراهيم كما يأتى تفاصيل ذلك فى بحث

المعاد انشئ ثم واختار المصنف **والمعدوم لا يعاد** ثم اختلفوا فادعى بعضهم الضرورة فيه و
استحسنه الامام فقال في مباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة
ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وقد يقال ان
اعادة المعدوم نظيرة الطفرة في المكان فكانها طفرة في الزمان وكان حصول جسم في مكان بعد حصوله
في مكان اخر من دون حصوله في امكنة ما بينهما مح بالبديهة كذلك حصول الشيء في زمان بعد حصوله
في زمان اخر سابق من غير ان يحصل في الزمان الذي بين الزمانين مح بالبديهة واحتج اخرون بوجوه
اشار المصنف الى الاول بقوله **لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود** تقريره ان معنى الاعادة هو ان يكون شيء موجودا في زمان ثم عدم في زمان ثان
ثم وجد في زمان ثالث ولاشك في انه اذا عدم كان قد بطلت ذاته فلا يكون ذاته ثابتة بناء ا
على ما مر من مساوقة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني لا مكن لا محالة ان يحكم
على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول وقد اعيد كما في الصفات التي تلزم
من انعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض في
زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد عليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة
الحكم على الابيض في زمان الثالث انه هو الابيض في زمان الاول وعلى الابيض في زمان الاول انه هو
الذي عاد ابيض في الزمان الثالث فاما اذا لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة
الوجود الى الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات
لم يمكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد في
الزمان الثالث وذلك بعد استمرار الذات فلا يكون الموضوع واحدا الا ترى انه لو فرض انه

انه موجود مستأنف لم يكن نسبة المفروض انه معاد الى الموجود في الزمان الاول اولى من نسبة
المفروض انه موجود مستأنف النسبة اعتبر ذلك بنقش حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك
الموضع بعينه ذلك الحرف بعينه وبنقش اخر كتب في ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب
فيه اولا ثم محي فمعنى كلام المصنف انه يمتنع الاشارة الى المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا يكون ثابتة
ليحكم عليه انه هو الذي اعيد فلا يصح ذلك الحكم عليه ولا يصدق لعدم وحدة الموضوع فان
قلت المعدوم وان بطل ذاته في الخارج لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلت
الموجود في الذهن ليس هو الموجود في الخارج بعينه بل مثله كما مر وليس معناه انه يمتنع الحكم
عليه لاستلزام الحكم بصحة العود وجود المحكوم كما حمل عليه الشارح وبل سائر المتأخرين
في تقرير هذا الدليل فاعترضوا عليه باستلزام الحكم مط سواء كان بصحة العود او بسلبها
بل بصحة الوجود والحدوث مط ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع العود ايضا ولا على
معدوم بصحة الايجاد مط الى غير ذلك من الاعتراضات وكيف يتصور من عاقل مثل هذا
الاستدلال وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد الشيء وقتا
ثم لم يعدم واستمر وجوده في وقت اخر علم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا
عدم فليكن الموجود السابق أ وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد بدء ج
وليكن ب كج في الحدوث في الموضوع والزمان وغير ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا
يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون أ منسوبا اليه دون ج فان نسبة أ الى كل منهما
متشابهة من كل وجه الا في النسبة التي ينظر هل يمكن ان يختلف فيها او لا يمكن لكنهما
اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى لب
دون ج لانه ا لب دون ج قيل نفس هذه النسبة واحد المطلوب في بيانه نفسه بل نقول

الخصم انما كان لجّ بل اذا صحّ مذهب من يقول انّ الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود و
يبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات ثمّ اعيد اليه الوجود امكن ان
يقال بالاعادة الى ان يبطل من وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك ولم يحصل للمعدوم في حال العدم
ذات ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان له او هو الموجود السابق دون الحادث
الاخر بل امّا ان يكون كلّ واحد منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا او اذا كان المحمولان الاثنان
بوجبيا كون الموضوع لهما مع كلّ واحد منهما هو بنفسه مع الاخر فان استمرّ موجودا واحدا واحدا
ذاتا او ثابتة واحدة كانت باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا شيئا واحدا ويحسب اعتبار
المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحد بقي له اثنينية الصرف لا غير و
قال في الشفا بعد ما اثبت انّ المعدوم ليس لشيء وثابت ذاته لا اشارة اليه ولا يخبر عنه بهذه
العبارة ومن فهمنا هذه الاشيا يتضح لك بطلان قول من يقول انّ المعدوم يعاد لانه اوّل
شيء يخبر عنه بالوجود وذلك انّ المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو
وجد بدله فرق فان كان مثله انما هو ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم ايضا كان
هنا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي اومانا اليه فيما سلف آنفا انتهى
كلامه واشار الى الوجه الثاني بقوله **ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء**
ونفسه اذ المفروض انّ الموجود في الزمان الاوّل والثالث شيء واحد بعينه وقد انعدم
ذلك الشيء وبطل ذاته في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمان الاوّل والزمان الثالث فيتخلل العدم
فيه بين الموجودين منهما اللذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو لعني تخلل العدم بين
الشيء ونفسه بديهي البطلان كيف وهو بعينه تقدّم الشيء على نفسه بالزمان وهو افحش
من تقدّم الشيء على نفسه بالذات الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل لا نمّ لزوم تخلل

تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل بين وجودي شيء واحد بعينه بحسب وقتين
وبطلانه ممنوع قلنا لمّا كان طريان العدم مستلزما لبطلان الذات وعدم كونها ثابتة لزم من تخلله
بين الوجودين تخلله بين الموجودين بالضرورة كيف واختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات لكون
الوجود امّا عين التشخص او مساوقا له فلا يتصوّر تعدّد الوجود مع وحدة الذات المتشخصة و
اعلم انّ صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا لدعوى الضرورة حيث قال والخصم يدّعي
الضرورة تارة ويلتجي الى الاستدلال اخرى امّا الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه
محال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدا بعينه واورد
عليه شارح المقاصد انه مخالف لكلام القوم وللتحقيق فان ضرورية الدليل لا توجب ضرورية
المدّعى هذا واشار الى الوجه الثالث بقوله **ولم يبق فرق بينه وبين المبتدا**
اي لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد وبين الموجود الاوّل الذي هو قبل الانعدام لكون الزمان
من المشخصات كما سيأتي فيلزم اعادته فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه ولو اعيد زمانه
لم يبق فرق بينه اي بين المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدا من حيث هو مبتدا والفرق
انما كان بكون المبتدا في الزمان الاوّل والمعاد في الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاوّل
ايضا مع وصف اوليته لكونه من عوارضه الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاوّل بل المبتدا
ايضا في الزمان الثالث فيكون من حيث هو مبتدا معادا ومن حيث هو معاد مبتدا وهذا
جمع بين المتقابلين ايضا وهو معنى قوله **وصدق المتقابلان عليه دفعة**
فان قلت الفرق بينهما انّ المبتدا كان قبل الانعدام قبل الانعدام والمعاد بعده قلت لمّا وجب
في المعاد اعادة زمانه السابق ايضا وهو سابق على زمان الانعدام فيصدق على المعاد ايضا انه قبل زمان

الانعدام ثم انه يلزم من اعادة الزمان التسلسل فيه ايضا اذ لا فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين
قد تخلل العدم بينهما الا بالفعلية والتقدير الى ما تبين اعني بكون الاول في زمان سابق والثاني في
زمان لاحق اذ باختلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا يتعدد التشخص بالضرورة فضلا عن ان
يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا فيه والى هذا اشار المصنف بقوله
ويلزم التسلسل في الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع في الشرح والظاهر والاصح لان هذه المفاسد
الثلثة مترتبة على لزوم اعادة الزمان الذي هو الثاني ولهذا جعلناها دليلا واحدا وجعلها
العلامة والشارح القديم ثلث دلائل لانه يحمل المبتدأ على المستأنف مثل المعروض معادا بدلا عنه وثانيا
صدق المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذي هو من المشخصات وبحصر لزوم التسلسل بما يعني
الاعادة الزمان ويجعل كل من المفاسد الثلث ثالثا علحدة للمقدم المذكور وتقريره الاول لو اعيد المعدوم
لم يبق فرق اي لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه في وقت اعادته فلم يبق
فرق بين المعاد والمثل المبتدأ الا بان المثل هو الذي علم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم
ثبوت المعدوم وتقريره الثاني لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا بيانه الملازمة لو اعيد ما
زال عنه الوجود فالوجود الثاني اما غير الوجود الاول فلا يكون المعاد هو الموجود الاول
بل موجودا اخر واما عينه فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدأ او معادا فيصدق المتقابلان
عليه وتقريره للجواب الثالث لو اعيد الزمان الذي قد علم لزوم التسلسل في الزمان او لم يبق فرق
بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل العدم بينهما الخ لا مجرد كونها مفاسد بلية كما توهم
الشارح القوشجي حيث قال وقد جعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسبها يلزم من المفاسد
الثلثة انتهى فتدبر والوجه هو ما ذكرنا لان حمل المبتدأ على المستأنف يوجب التكرار لكونه معيرا

معتبرا في الوجه الاول واما كون الزمان من المشخصات فقد اعترضوا بانا قاطعون بان زيد الموجود
الساعة هو الذي كان بالامس حتى ان من يزعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة حكموا انه وقع
هذا البحث للشيخ مع تلامذته الذي كان من المشخصات فقال ان كان الامر على ما زعم
فلا يلزمني الجواب لان من عزمني كان يباحثك وانت الان غيره يباحثني فبهت التلميذ واقول
سيأتي في مبحث التشخص ان كون الزمان من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى اللاحق والسابق
بمعنى ان زمان الشيء لا يمكن ان يكون مشتركا فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان او متأخر
عنه بالزمان لا مطلقا فلو اعيد الموجود في الزمان الاول في الزمان الثالث يجب ان يعاد الزمان
الاول في الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك زمان واحد بين ما هو موجود فيه وبين
ما هو سابق عليه او متأخر عنه وايضا يمكن ان يقال ان في الموجودات الزمانية زمانا ما من
ازمنة وجود الشيء على نحو الاتصال من جملة المشخصات الا ان اينا ما ووضعا ما وكيفا ما
من الاين الوارد عليه والاوضاع المتبدلة عليه والكيفيات العارضة له الغير ذلك
من الاعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال كذلك وهذا لا يمكن انكاره وهو كاف ههنا لانه
اذا اعيد المعدوم يجب ان يعاد معه زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال
لكونه من جملة مشخصاته فاذا اعيد مع اعادة المعدوم زمانا ما من ازمنة وجوده
على سبيل الاتصال يترتب عليه المفاسد المذكورة لا محالة والمقطوع عدم كونه مشخصا
المعدود خلافه من السفسطة انما هو الزمان المخصوص لا زمان ما من ازمنة بل الامر فيها
بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا يدل على ذلك والموجود في بعض
الرسائل هو مطالبة تلميذ الشيخ بالدليل على بقاء الذات في الآنين وجواب الشيخ عن ايراد

الانعدام ثم انه يلزم من اعادة الزمان المتسم فيه ايضا اذ لا فرق بين الزمان المبتدا والمعاد اللذين

قد تخلل العدم بينهما الا بالفعلية والتقديم الى ما نسب اعنى بكون الاول فى زمان سابق والثانى فى

زمان لاحق اذ باختلاف العوارض الغير المتخصصة لو فرض لا يتعدد التشخص بالضرورة فضلا عن ان

يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا فيه والى هذا اشار المص بقوله

ويلزم التسلسل فى الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع فى النسخ والظاهر ان المكا هذه المفاسد

الثلثة مترتبة على لزوم اعادة الزمان الذى هو الثانى ولهذا جعلناها دليلا واحدا وجعلها

العلامة والشارح القديم ثبت دلائل بحمل المبتدأ على مستانفة مثل العروض معاد ابدلا عنه ومنها

صدق المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذى هو من المتشخصات وبخصوص لزوم التسلسل بما منها

الاعادة الزمان وتجعل كلا من المفاسد ثالثا علحدة للمقدم المذكور وتقريرها الاول لو اعيد المعدوم

لم يبق فرق اى لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه فى وقت اعادته فلم يبق

فرق بين المعاد والمثل المبتدأ الا بان المثل ليس هو الذى عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم

ثبوت المعدوم وتقريرها الثانى لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا بيانا الملازمة لو اعيد ما

زال عنه الوجود فالوجود الثانى اما غير الوجود الاول فلا يكون المعاد هو الموجود الاول

بل موجودا غيره واما عينه فيكون ذلك الشيء بعينه مبتدأ او معادا فيصدق المتقابلان

عليه وتقريرها الثالث لو اعيد الزمان الذى قد علم لزم التسلسل فى الزمان او لم يبق فرق

بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل العدم بينهما الخ لا مجرد كونها مفاسد بلية كما توهم

الشارح القوشجى حيث قال وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسبها يلزم من المفاسد

الثلثة انتهى فتدبر والوجه هو ما ذكرنا لان حمل المبتدأ على المستانف يوجب التكرار لكونه معبرا

معتبرا فى الوجه الاول واما كون الزمان من المتشخصات فقد اعترضوا بانا قاطعون بان زيد الموجود

الساعة هو الذى كان بالامس حتى ان من يزعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة حكموا انه وقع

هذا البحث للشيخ مع تلميذه الذى كان   من المتشخصات فقال ان كان الامر على ما زعم

فلا يلزمنى الجواب لان غيرى كان يباحثك وانت ايضا غير من يباحثنى فبهت التلميذ واقول

سيأتى فى مبحث التشخص ان كون الزمان من جملة المتشخصات انما هو بالاضافة الى اللاحق والسابق

بمعنى ان زمان الشيء لا يمكن ان يكون مشتركا فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر

عنه بالزمان لا مطلقا فلو اعيد الموجود فى الزمان الاول فى الزمان الثالث يجب ان يعاد الزمان

الاول فى الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك زمان واحد بين ما هو موجود فيه وبين

ما هو سابق عليه او متاخر عنه وايضا يمكن ان يقال ان فى الموجودات الزمانية زمانا ما من

ازمنة وجود الشيء على نحو الاتصال من جملة المشخصات الا ان اينا ما ووضعا ما وكيفا ما

من الاين الوارد عليه والاوضاع المتبدلة عليه والكيفيات المعاقبة له المغيرة ذلك

من الاعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال كذلك وهذا لا يمكن انكاره وهو كاف هيهنا لانه

اذا اعيد المعدوم يجب ان يعاد معه زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال

لكونه من جملة مشخصاته فاذا اعيد مع اعادة المعدوم زمانا ما من ازمنة وجوده

على سبيل الاتصال يترتب عليه المفاسد المذكورة لا محالة والمقطوع عدم كونه مشخصا

المعدود خلافه من السفسطة انما هو الزمان المخصوص لا زمان ما من ازمنة بل الامر فيه

بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير ثبوتها لا يدل على ذلك والموجود فى بعض

الرسائل هو مطالبة بهمنيار الشيخ بالدليل على بقاء الذات فى الآنين وجواب الشيخ عن ايراد

بهمنيار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كيف يجعلى المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات
فلعلها متوهمة منه ولا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بداهة بقاء الذات
دليل آخر على امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه
يستلزم اعادة جميع اشيائه من الحوادث المتسلسلة الغير المتناهية وهو مح فليتامل
والحكم بامتناع العود لازم للماهية جواب عن استدلال القائلين
بجواز اعادة المعدوم تقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع
مستندا اما الى الماهية المعدوم نفسها او لازمها واما الى عارض من عوارضها وعلى الاول
والثاني يلزم ان لا يوجد ابتداء لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان الماهية او
لازمها منشأ لامتناع الوجود ثانيا يلزم ان يكون منشأ لامتناعه فان الاولية والثانوية
لا اثر لها في ذلك ضرورة ان مقتضى ذات الشيء ولازمه لا يتخلف بحسب الازمنة وعلى الثالث
يكون منشأ الامتناع جائز الزوال فيجوز زوال الامتناع فيكون العود جائزا وهو المط
وتقرير الجواب ان حكمنا بامتناع العود انما هو لامر لازم للماهية اى لماهية المعدوم بعد الوجود
وذلك الامر هو وصف العدم بعد الوجود وهذا الوصف لازم لماهية المعدوم بعد الوجود
لا ينفك عنها اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك وصف
العدم بعد الوجود الذي هو منشأ الامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك ماهية المعدوم
بعد الوجود اعني الماهية الموصوفة بهذا الوصف ليتحقق لازمها الذي هو وصف العدم بعد
الوجود فيلزم من عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم الماهية عنه وحاصل
الجواب منع وسند اى لا نم انه لو كان منشأ الامتناع هو الماهية او امر لازم للماهية يلزم

امتناع وجودها ابتداء لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالماهية المقيدة بوصف العدم
بعد الوجود ويكون منشأ الامتناع امرا لازما لهذه الماهية المقيدة من حيث انها
مقيدة ولا يتحقق حيث تجرد الماهية من هذا القيد كما عند الابتداء فلا يلزم تخلف مقتضى
اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم اللازم لعدم ما هو ملزومه من حيث هو
ملزومه وظهر من هذا التقرير انه لا تعين في الجواب اختيار كون منشأ الامتناع هو
لازم الماهية بل يجوز اختيار كونه هو الماهية ايضا بل لا تعين لاختيار الشق الاول الجواز
اختيار الشق الثاني ايضا اعني كون منشأ الامتناع عارضا من العوارض فيتسع دائرة
الجواب حقا ايضاح ذلك ان كل عارض اذا قيد المعروض به يصير لازما فوصف العدم بعد
الوجود لازم لماهية المقيدة وعارض للماهية المطلقة فنقول ان اراد المستدل بالماهية
المقيدة نختار كون منشأ الامتناع هو الماهية او لازمها كما عرفت وان اراد الماهية
المطلقة نختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعني جواز زوال الامتناع
لجواز ان يكون ذلك العارض ممتنع الزوال عن الماهية المقيدة به وجائز الزوال عن
المطلقة والحكم بامتناع العود مختص بالماهية المقيدة **واعلم** ان هذا السند
كان باعتبار التصرف في المحمول الموضوع اعني الماهية المعدومة وقد يسند المنع باعتبار
التصرف في المحمول اعني الوجود المعاد فيقال لجواز ان يكون الوجود الذي يقتضي الماهية
او لازمها امتناعه هو الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطاري فلا يلزم امتناع
الوجود مط او المقيد بقيد آخر اذ لا يلزم امتناع الاخص امتناع الاعم او الاخص
الآخر ولا من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان الاخص امكان الاعم او الاخص الآخر

وكون الوجود امرا واحدا في نفسه غير مختلف الا بالاضافة على تقدير تسليمه لا يقتضي مساواة افراده الحاصلة بالاضافة في الامتناع والامكان والوجوب كما توهمه صاحب المواقف وليعلم ايضا ان منشأ الامتناع على تقدير كلام السيد انما هو اجتماع وصفي العدم اللاحق والوجود السابق ودعوى الضرورة فيه خلاف غير مسموعة فلا يتجه ما توهمه الشارح القوشجي من انا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم تتصف مهية بالحدوث وعلى الثاني ولم يخرج مهية من العدم على الاول وكذا المسبوقية بالوجود والا لم تتصف مهية بالبقاء على الثاني واما على الاول فلان الوجود الاول ان لم يفد المهية زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا فالضرورة لا تنقصها عما هي عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة ان الاثر لاحتمال هنا في هذا الامتناع هذا واعلم ان المتكلمين جعلوا ذلك دليلا من تقريره على ما في شرح المقاصد ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاده زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن العوائد بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ونشبه ان يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقصها عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات والجواب عنه يستفاد مما مر وتقريره ان اردت ان مهية المعدوم من حيث هي قابلة للوجود مطلقا فمسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مهية المعدوم المسبوقية بالوجود ايضا قابلة للوجود ولا ان يكون مهية من حيث هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطاري وان اردت ان مهية المعدوم على اي وجه احدث قابلة للوجود على اي وجه

اي وجه فهو ممنوع ولا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون مهيته من حيث هي قابلة للوجود مطلقا وكذا الممتنع ما يكون مهيته من حيث هي غير قابلة للوجود مطلقا على حديث الاقربية مما يبتني على ثبوت المعدومات واورد عليه ايضا ان المقبول اذا حصل بالفعل فقد يرى القابل من جميع مراتب استعداده وما لم يبق القابل استعداده لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابليته للوجود اقرب وكيف يعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الاهونية فالمراد منها ما يكون من جهة القابل بزيادة استعداد القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية فان نسبة قدرة الفاعل الى الكل على السواء فهي ايضا راجعة الى الاقربية قال شارح المقاصد الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما بقيت من المواد الى ما كانت عليه من الصورة والتأليفات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به

دليل الخامس

وهو ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه ولا على وجوبه الامكان كما قال الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان والجواب ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل هيهنا على ما قال المحقق الدواني ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون الكثير ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا يعدل عنه الا بالدليل فهو ظاهر لان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى مهيته موضوعه فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومعنى ما قال الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان يدرك بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه

الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد كرر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية لما انتهى الى بحث الثلوث في انقسام الموجود الى الواجب الوجود والممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الواجب قد سبق بيانها واحوال الواجب تعالى في المقصد الثالث فقال **وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية** فان العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود وظ انه لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للموجود سوى ذلك **وترد على الموجود من حيث هو قابل التقييد بعدمه** علي ما هو شان مورد القسمة في كل تقسيم من ان لا يعتبر بشيء من القيود ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا لا بشرط من القيود قابلا للقيود المتقابلة **والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود** جواب شك يورد فيقال معنى الامكان هو تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم وكونها قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجودة او معدومة ولا يمكن خلوها منهما فاذا حكم على ماهية بامكان الوجود فان كانت موجودة فلا تقبل العدم لاستحالة اجتماع النقيضين وان كانت معدومة فلا تقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان على الماهيات وتقرير الجواب ان كون الماهية اما موجودة واما معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ابدا في حال الوجود والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود او باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبار نفسها من حيث هي لا بشرط ان يكون موجودة ولا بشرط ان يكون معدومة فانه يصح اعتبارها وملاحظتها كذلك وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار الشيء لا يستلزم عدمه كما مر مرارا **تم الامكان**

قد يكون الشيء في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اعلم انه كما ان من المحسوسات قد يكون بعضها آلة للملاحظة بغيرها ولا يكون من حيث هو آلة الملاحظة غيره ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه الحيثية بحكم من الاحكام ضرورة وجوب كون المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظا بذاته ملتفتا اليه بنفسه كالمرآة فانها محسوسة بنفسها وآلة لاحساس ما يرتسم فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر الناظر اليها ليبصر فيها صورة وجهه المرتسمة فيها لا يلتفت في هذه الحالة من حيث انه ناظر الى صورته الى المرآة ولا يلاحظها بذاتها مع كونها محسوسة له في هذه الحالة لا محالة فلا يمكن الحكم عليها في هذه الحالة ومن هذه الجهة بشيء من الاحكام بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا الى نفسها ملاحظا لجوهرها فانه يمكن ان يحكم عليها باي حكم اراد كذلك المعقولات قد يكون آلة لملاحظة غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث انفسها وذلك كجميع الصور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفتت اليها من حيث انها صورة السماء تكون آلة لملاحظة السماء وليست بملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من هذه الجهة وفي هذه الحالة بانها جوهر او عرض الى غير ذلك وكذا المعلومات المدركة بتلك الصور العلمية ثم اذا جعلتها ملحوظة بذاتها والتفتت اليها من حيث نفسها اعني من حيث انها شيء من الاشياء وحاصل في ذهنك يمكنك ان تحكم عليها بانها جوهر او عرض الى غير ذلك وكذا المعلومات المدركة بتلك الصور العلمية من حيث انها معلومات قد يكون بعضها آلة للملاحظة بعضها غير ملحوظة بنفسها وغير ملتفت اليها بذاتها مثل الامكان والوجوب واللزوم والاتصاف وامثال ذلك فالامكان مثلا معنى معقول اذا اعتبره العاقل ليعرف به حال الماهية التي هي معقول آخر بالقياس الى الوجود او العدم

نكون الاله فى تعرف حال الماهية والوجود ولا يلتفت اليه ح باعتبار نفسه ولا يمكن من هذه الجهة ان يحكم عليه بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب الى غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه يمكن ان يحكم عليه بانه معنى موجود فى الذهن وغير موجود فى الخارج وانه واجب وجوده وثبوته للماهية بناء على انه لازم لماهية الممكن كما مر الى غير ذلك وغرض المص من هذا الكلام دفع شك يورد هيهنا فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن وهو مح لما مر من ان الامكان لازم لماهية الممكن ووجب ايضا اتصافه بذلك الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتبيه الوجوبات فلا يلزم المحذور المذكور ونفيه الجواب ان الامكان حين يحكم على الماهية باتصافها به اله لنا فى التعقل لملاحظة حال الماهية فلا يكون ملحوظا بذاته فلا يمكن الحكم عليه ح انه واجب الثبوت للماهية ام لا نعم اذا التفت اليه فى نفسه يحكم عليه بانه واجب ثبوته للماهية وهذا الوجوب ايضا حين يحكم ان الامكان واجب الثبوت للماهية غير ملحوظ بذاته لكونه اله لملاحظة حال الامكان فلا يمكن ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجوب من حيث انه حكم على الماهية بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان

نفسه وهكذا فظهر ان الحكم على الماهية بالامكان من حيث

بالوجوب او عدم الوجوب ليلزم جواز زوال الامكان او التسلسل نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا الى غير النهاية يلزم التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا لا محل فينقطع السلسلة وهذا الشك مع جوابه يجريان فى جميع المفهومات التى يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها افتقر وجود فرد اخر كاللزوم مثلا فنقول لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وكذا لزوم لزومه وهكذا حتى يتبيه اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا له اعتباران احدهما من حيث حاله بين اللازم

للازم والملزوم وبهذا الاعتبار اله لتعرف حالهما وليس من هذه الجهة محكوما عليه بشيء من الاحكام وثانيهما من حيث انه مفهوم من المفهومات فاذا لاحظه العقل من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزومه للازم وهكذا ينقطع الاعتبار حتى فجميع امثال هذه الامور يجب كونها اعتبارية لئلا يلزم التسلسل فى الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار واعلم ان معنى كون الشيء كاللزوم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل ليلزم انه لو لم يعتبره العقل او فرض عدم عقل وذهن لم يكن متحققا فيتحقق الانفكاك بل معناه كون موضوع ما فى نفس الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه المفهوم المحمول فانك قد عرفت مرارا ان انتفا مبدأ المحمول الخارجي لا يستلزم انتفا الحمل فيه فان قلت انتفا مبدأ المحمول كاللزوم وان لم يستلزم انتفا الحمل ضرورة لكن بعض تلك اللزومات موضوع ايضا لبعض اخر فانتفاؤه يستلزم انتفا الحمل ضرورة ان ثبوت شيء لشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له قلت حكمنا بانتفا اللزومات التى هى مبادى المحمولات ليس معناه انها منتفية بالكلية بل معناه انها ليست موجودة بوجود متغاير وان كانت موجودة بوجود ما ينتزع منه اعنى الموضوع الاصل فالقدر الضرورى من ثبوت المثبت له اعم من ان يكون ثبوتا على حدة او ثبوت المنتزع منه اذا كان الاثبات بحسب نفس الامر لا فى الخارج كما فى الاعتباريات فليتدبر **وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما فى العقل لان الامكان عقلي** قد مر ان الحكم اذا لم يكن بالامور الخارجية على الامور الخارجية لم يجب فى صحته اعتبار مطابقته لما فى الخارج بل لما فى نفس الامر والامكان كذلك لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على المعدومات ايضا ولعل الغرض من هذا الكلام تحقيق

كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب العقل كما هو شأن المعقولات الثانية لادفع توهم من ذهب

الى كون الامكان خارجيا مستمسكا بانه لو لم يكن كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم

وجوب المطابقة لما في الخارج في صحة الحكم مط والاولى ان المناسب ايراده فيما سبق حيث اثبت

اعتبارية الامكان المسئلة الثانية والثلثون في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم بها ضروري

كما قال **والحكم بحاجة الممكن** الى المؤثر الذي هو في قوة الحكم بامتناع الترجيح بلا

مرجح **ضروري** اولي يجزم العقل بمجرد تصور طرفيه بان يتصور الممكن من حيث تساوي

طرفاه بالنظر الى ذاته ويتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما به يترجح احد الطرفين المتساويين

للممكن على الاخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن يحتاج في

حصول الوجود او العدم له الى مرجح له لا محالة وقد يشكك في كون هذا الحكم اوليا بانا اذا عرضنا

هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري

فيها التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله **وخفاء التصديق لخفاء**

التصور غير قادح في كونه اوليا لان التصديق الاولي ما لا يتوقف حصوله بعد تصور

الاطراف على شيء اخر فخفاؤه وعدم حصوله قبله لا يقدح في اوليته فالاولي قد يكون خفيا

لخفاء في تصورات اطرافها اما لنظريتها او لقلة الاسباب المقتضية لالتفات الذهن اليها

والتصديق المذكور كذلك فانه قد يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم او شيء اخر لا من حيث

انه ممكن متساوي الطرفين لذاته لعدم التفات الذهن الى معنى التساوي لاحتياجه في حصول

هذا المعنى الى النظر فان الامكان الحكم بكون التساوي ثابتا للممكن من الاسباب المقتضية لالتفات

الذهن الى تصور الممكن بعنوان كونه متساوي الطرفين فكون هذا الحكم نظريا مما يوجب خفاء

يوجب خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات وليس المراد ان نظرية هذا الحكم مما يوجب

نظرية التصور المذكور كما توهم فيتوقف في الحكم المذكور لاجل ذلك فان قيل ما اشعر به

كلام المصنف من كون اختلاف الاوليات في الخفاء والجلاء منحصرا في ان يكون لخفاء تصورات الاطراف

وان كان مشهورا فيما بين القوم لكن لمانع ان يمنعه لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان

المتفاوتة بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن واحد كيف لا وبعض الاشخاص يفرق

بين النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا بين الالحان المنتظمة

والمتنافرة قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور

الاختلاف بالجلاء والخفاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا يشك فيه وليس مرادهم ان ما يكون

اوليا جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى الاخرين واما ما ذكر من الاختلاف

في التفرقة بين النظم والنثر والالحان المنتظمة والمتنافرة فجوابه ان القضية التي حكم بالفرق

المذكور من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا اعني كون

الحكم لحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعضهم انكر كونه ضروريا وذهب الى

كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم

بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء ماهية الممكن تساوي الطرفين ووقوع احدهما بلا

مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان التساوي بحسب الذات انما ينافي الرجحان

بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة

لا ثالث قلنا نفس المتنازع فيه هو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق عن غير سبب

الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وبرجحان امر حادث بعد ان لم يكن فيكون وجوديا فلا بد

له من محل وليس هو الاثر لنا انه من الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه والجواب
ان الترجيح مع الوجود لا قبله ولو سلم فنقول ترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البداهة
على ان كون الترجيح وجوديا بمعنى كونه امرا محققا مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج ممنوع بل هو
امر عقلي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه واعلم انه قد انكر جماعة من الحكماء كذيمقراطيس
وشيعته على ما حكاه الشيخ في الشفاء حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق
وانكروا ان يكون له صانع اصلا وزادوا ان مبادي الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها
وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه وان جوهرها في طباعها متشاكل وباشكالها مختلفة
وباشكالها مختلفة وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة
ويكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد لكن مع ذلك
يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق ومنهم اخرى
منهم كانباذقلس ومن جرى مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق
ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم
يجوزون الحدوث بلا سبب والكون بلا علة ويتمسكون في ذلك بامثلة جزئية مثل ان من حفر
بئرا لماء او بناء فعثر فيها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافرا لاجله فعثوره على الكنز
امر قد اتفق من غير ان يكون سبب اقتضاه وكذا من يزلق عن شفير فيقع فيها فوقوعه
في البئر امر اتفاقي كائن بلا سبب وذلك لان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان القسرية
ترجع اليهما وليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يتادى الى العثور الى الكنز مثلا والفعل الارادي
الذي هناك اعني الحفر لم يكن لاجله لم يكن ان يكون سببا له ويكون هو غاية مترتبة عليه

عليه والغاية الارادية يجب ان تكون ما لاجله الفعل ويكون الفاعل قد قصده وكان تصوره
قد حرك الفاعل وحمله على الفعل فهو كائن بلا سبب اصلا والشيخ قد دفع متمسكهم ببيان ان الاسباب
قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض والعلة الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل
ويكون الفاعل قد تصورها وتصورها قد حمله على الفعل واما العلة الغائية العرضية
فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك غاية ذاتية اية ليكون الفعل قد تادى اليها
بالذات والى العرضية بالعرض وكل ما يقال من الامثلة الجزئية فهو كذلك لا محالة فان قيل ما
ذهب اليه كثير من المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون سائر الاوقات وكذا
ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة من ان سائر افعاله تعالى غير معللة بشيء ما يرجح وجودها عن
عدمها قول بترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بالحدوث بلا سبب والكون
بلا علة اجيب بانا لا نم ان ذلك ترجيح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين
من غير مرجح وامتناعه غير مسلم فضلا عن ان يكون ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازي ذكر
لهم شبها يمكن ان يتمسكوا بها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية
وهو محال لكونها صفة محتاجة الى موصوفها فهي من الممكنات حينئذ فيكون التاثير في امر حادث
لا في الامر الثابت وهو خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثاني اعني كون التاثير
في امر جديد لكنه هو استمرار الوجود الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود بان يلزم خلاف
الفرض اذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون بعد الانقطاع وان سمي الوجود الفائض في الان
الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفائض في الزمان الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا
وجديدا بحثا وكون التاثير في وجود ثان جديد بهذا المعنى ولا يلزم منه خلاف الفرض لان

مرادنا من البقا هو استمرار صفة الوجود على سبيل الاتصال وانما كان خلاف الفرض لو كان الوجود
الثانى منفصلا عن الاول فى الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس كما يزعمونه فى تجدد الامثال فى
الاعراض وليس كك هذا قال المحقق الشريف واعترض عليه اى على المذهب المختار عنده حاجة
الممكن فى اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه فى اصل وجوده الى المؤثر واما
احتياجه فى صفة وجوده اعنى بقائه واستمراره فلا يلزم من ذالك وجوابه ان اتصاف الشى
الممكن بالوجود فى زمان حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبة ذاته الى طرفى وجوده
وعدمه كك انضمام ذالك الوجود البتة ومعنا اتصافه فى الزمان الثانى ليس مقتضى ذاته لان استواء
نسبته الى طرفيه امر لازم له فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال
اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وكما ان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى المؤثر
كك اتصافه به فى الزمان الثانى والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه ببقا
الوجود فهو فى وجوده ابتداء او فى استمراره محتاج الى المؤثر الذى يعطيه الوجود ويديم له
وحاجته اليه فى حال دوامه وبقائه كحاجته اليه فى ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع فيضان
نور الوجود من الصانع تع على العالم فى آن مالم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذالك
اعتبار ذلك بما استضاء بمقابلة الشمس فانه كلما حجب عنها زال ضوءه وما تمسكوا به من امثال
البنا هو مهدوم بان الكلام فى العلة الموجدة وليس البنا موجدا للبنا فى الحقيقة بل انما
هو محركة بها سبيلا عليه لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك العلل معدة
لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية هى غير
تلك الحركات المستندة الى حركة البنا فلا يضرها عدم شئ منها انتهى كلام الشريف واقول

واقول لمقرر ان يقرر الاعتراض بان الامكان لا يقتضى الا حاجة الممكن الى علة ترجح
له احد طرفيه على الاخر فاذا حصل ترجيح تلك العلة له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذالك
الوجود الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة الى تلك العلة الا فى وقت
الحصول بنفسه من غير حاجة الى تلك العلة الا فى وقت الحصول وكون الامكان من لوازم
ماهيته لا يقتضى سوى انا اذا نظرنا الى ماهية الممكن فى اى وقت كان وجدناها متساوية
النسبة الى الطرفين محتاجة فى ترجيح احدهما الى العلة والممكن المفروض باقيا بعد العلة
بنفسه كك اذ يصدق عليه ان ماهيته محتاجة فى ترجيح الوجود الحاصل له الى العلة فى الجملة
وهذا القدر لا يقتضى بقا علتها معها الا اذا كان الوجود الحاصل له فى الزمان الثانى
غير الوجود الحاصل له فى الزمان الاول فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقى بنفسه
بعد ان يوجد بعينه ولم يجب ان يبقى عليه ايضا نظير ذالك مثل السخونة الحادثة من النار
فى الماء الباقية بعدها ولو قليلا لا مثل ضوء الحادث من المضيئ فى المستضئ فالشبهة
هى انه لم يجب ان يكون مثل الضوء ولم لا يجوز ان يكون مثل السخونة فح فلا يندفع بالجواب
المذكور قوله فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان
الثانى وكما ان اتصافه بالوجود فى الزمان الاول مستند الى المؤثر كك اتصافه فى الزمان
الثانى قلنا مسلم لا يلزم مما ذكرنا ان يكون مقتضيا للوجود فى الزمان الثانى ولا ان يكون استناده
الى المؤثر فى الزمان الثانى غير استناده الى المؤثر فى الزمان الاول وانما يلزم لو كان الوجود الثانى
غير الوجود الاول وهو ممنوع كما عرفت والذى يقلع مادة الشبهة هو ان يفهم ما هو المراد من المرجح
و يفهم معنى العلة المبقية و يفرق بين العلة المبقية وبين العلة المحدثة فاعلم ان المرجح

قد يطلق على الداعي الى الفعل او الترك المنشا وهي بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو مفيدا
لوجود الفعل بل المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح هنا عن فيه مصدره ليس هذا المعنى
بل المراد منه ما يفيد الوجود لماهية الممكن ونقيضه لها فان تساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة
الى ماهية الممكن ليس كتساوي الفعل والترك بالنسبة الى فاعل المختار القادر فان الفاعل القادر
هو الذي يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذي يفيد الجهة الافادة ويرجحها في نظره وانما
يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك اللذين كلاهما مقدوران له ومن شانه ان
يحصل كل منهما منه متساويين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى ماهية الممكن بحيث
يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويا الصدور بالنظر الى ذاتها فاحتاجت
الى مرجح ليدعوها الى احدهما بل ماهية الممكن لا يتصور صدور الوجود او العدم منها اصلا
فيحتاج الى مرجح يقتضي احدهما لها فمرجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجودها
والمراد من العلية وافادة الوجود هو الاستتباع بان يكون وجود المعلول تابعا لوجود
العلة من حيث هي علة كالظل للشيء الظل والضوء للمضيء فلا يمكن تحقق المع بعد العلة
كما لا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع والظل بعد الشاخص والضوء بعد المضيء وليس كل العلة
المعدة فان نسبة العلة المعدة الى الفاعل بالايجاب كنسبة الداعي الى الفاعل بالاختيار
والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هي معدات لوجود الحرارة والضوء وغيرهما
من الاثار الطبيعية ومفيد الوجود اياها انما هو الامر المفارق الواهب لكل مستعد ما
استعد له من الضوء والهباء ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو الاستتباع
في الوجود هو انه قد اشتهر ان المعقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب الوجود

الوجود بذاته هو الكائن بنفسه والممكن يحتاج الى مؤثر له اخرى ولهي ابدا كل فيلزم
التسلسل اشار المص الى الجواب عنه بقوله **والمؤثرية اعتبار عقلي** وليست موجودة
في الخارج ليحتاج الى مؤثرية اخرى ولا يقدح ذلك في اتصاف المؤثر بها لما عرفت من ان انتفاء
مبدأ المحمول لا يستلزم انتفاء الحمل ومنها ان تاثير المؤثر اما حال وجود الاثر اي بشرطه وهو
تحصيل الحاصل او حال عدمه اي بشرطه وهو اجتماع النقيضين واشار الى الجواب عنه بقوله
والمؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث انه اي الاثر **موجود ولا من حيث انه**
معدوم ليلزم اما تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين بل من حيث هو هو غير مقيد
بشيء من الوجود والعدم وان كان التردد بين زمان الوجود وزمان العدم نختار انه في
زمان الوجود وذلك تحصيل الحاصل بنفس هذا التحصيل وليس بمح ومنها ما تقريره انه لو
احتاج الممكن الى المؤثر فتاثير المؤثر في ماهية الممكن بان يجعلها ماهية او في الوجود بان يجعلها
وجودا او في اتصاف الماهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل مح اما الاول والثاني فلانا
نقطع بان الشيء هو نفسه بنفسه من غير ان يحتاج في ذلك الى غيره كيف وما بالغير يرتفع
بارتفاع الغير فلو كان كون الماهية ماهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير يصح سلب الماهية
عن الماهية وسلب الوجود عن الوجود وسلب الشيء عن نفسه سواء كان موجودا او معدوما
مزوري البطلان بحيث لا يقبل التشكيك اصلا والسر في ذلك هو كون مرتبة النفس سابقة
على مرتبة الوجود كما مر مرارا واما الثالث فيكون الاتصاف علما غير ثبوتي والا يلزم التسلسل
كما مر فلا يصلح ان يكون اثر الموجود على ان التاثير في الاتصاف ايضا اما في ماهيته او في وجوده
او في اتصاف ماهيته بوجوده ويعود الكلام في اتصاف الاتصاف وهكذا الى غير النهاية والجواب

عنه اشاد بقوله **وتأثير المؤثر في المهية** وتقريره ان الترديد بعينه حاصر لاحتمال
ان يكون تأثير المؤثر في المهية لا بجعلها مهية او موجودة على ان يكون بجعل مركبا مستدعيا لمجعول
ومجعول اليه سواء كان المجعول اليه مهية او موجودا بل بان يجعلها جعلا بسيطا غير مستلزم الا المجعول
فقط فاذا جعلها بهذا الجعل يلزمها ان يكون موجودة فجعلها موجودة تابع لجعلها البسيط واما
كون المهية مهية فليس بموجود بمجعول اصلا لما مر في تقرير الشبهة فقوله **ويلحقه وجوب**
لاحق من تتمة الجواب كانه قيل هب انه يكون المهية مهية ليس بجعل الجاعل لكن كون المهية
موجودة كيف لا يكون بجعل الجاعل وتاثير المؤثر فاجاب بان كون المهية موجودة واجبة
بالوجوب اللاحق بعد فرض كون المهية مجعولة بجعل البسيط بالمعنى الذي حققنا اذ ذاك هو معنى
كون المهية موجودة فلا يمكن ان يكون بتاثير المؤثر مستقلا بل هو تابع لتاثير المؤثر في المهية
بالجعل البسيط فمعنى الكلام ويتبع تاثير المؤثر في المهية وجوب كون المهية موجودة وجوبا
لاحقا فلا يكون فيه تاثير آخر هكذا ينبغي ان يفهم هذا الكلام ثم ان التحقيق انه لما كان الاثر
المترتب على تاثير المؤثر انما هو نفس المهية الصادرة من المؤثر على ما هو المختار عند المحققين وهي
مهية باعتبار ووجود باعتبار على ما هو التحقيق كما مر فيما نقلنا من شرح الاشارات امكن في
الجواب اختيار كون التاثير في الوجود ايضا لا بان يجعله وجودا بل لما يجعل البسيط كما هو مختار
استادنا المدرس على ما عرفت ويمكن اختيار كون التاثير في الاتصاف ايضا لا بان يكون الاثر
المترتب على التاثير هو هذا المفهوم النسبي بل بان يكون الصادر والاثر المترتب امرا واحدا
يحلله العقل الى مهية هي الموصوف ووجود هو الصفة فيصفها به فلما كان كون هذا الامر بحيث
يمكن للعقل تحليله المذكور انما هو بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله جعلا

بسيطا فقد جعله بحيث يمكن كذا صدق ان تاثير المؤثر انما هو في جعله بحيث كذا وهو جعله
متصفا بالوجود اعني الاتصاف وهذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب من سأله عن هذه
المسئلة وهو بانه لم يجعل الشمس الجاعل لم يجعل الشمس شمسا بل جعله موجودا هذا ومنها
انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في عدمه ايضا لتساوي النسبة اليهما
لكن العدم لكونه نفيا محضا لا يصلح ان يكون اثر الشيء الا ترى ان عدم المعلول مستند الى عدم
علته قلنا ان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلي وصحة تخلل الفاء ولا شبهة في صحة
ذلك بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة ارتفعت فارتفع المعلول ولا يحكم بان المعلول
ارتفع فارتفعت العلة وان كانا متلازمين واليه اشار المص بقوله **وعدم الممكن**
مستند الى عدم علته
فان الممكن في جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغنى عنها بمجرد الحدوث كما قال **والممكن الباقي مفتقر الى**
العلة مادام باقيا **لوجوب علته** اي علة الافتقار يعني لما كان علة الافتقار
هي الامكان وهو من لوازم مهية الممكن كما مرّ فما دام الامكان يدوم الافتقار لا محالة وهذا مذهب
من راى ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده واما من راى انها الحدوث وحده او مع
الامكان شرطا او شطرا فيلزم كون الممكن بعد آن الحدوث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث
بعده وقد التزم جماعة منهم حتى قالوا لو جاز على الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقد
تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء بعد البناء وسيأتي دفع ذلك وذهب جماعة اخرى منهم الى ان
الاعراض غير باقية بل متجددة اما بتعاقب الامثال او بتوارد الوجود على ما علم بعينه والاجسام
غير خالية عنها فيستمر حاجة الكل الى الصانع **والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث**
جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه الى المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له تاثير

اولا يكون وكلاهما محالان اما الثانى فظ اذ لا معنى لكون الشئ له مؤثر الا تأثيره فيه واما الاول فلان التأثير يستدعى حصول الاثر فهو اما الوجود الذى كان قبل هذه الحال وهو تحصيل الحاصل واما وجود جديد والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد من العلة هو هذا الغير الذى يكون كون الممكن به فان العلة فى الممكن هو انها بجعله كائنا وقد مر ان الوجوب الذاتى لا يمكن ان يثبت بما سوى الذات بان يجعل شئ شيئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت المعلول كائنا جعلته كائنا بذاتها لا بذاته والا لزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتى الى الغير فظهر ان كون الممكن انما هو بالعلة فبعد العلة لا يمكن ان يكون له كون لا يمكن ان يكون لغيره كونه به فلو كان للممكن كون بعد العلة لان ما ليس له كون لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للممكن كون بعد العلة لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود لذاته وهو محال فثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة فى البقاء وانما اطنبنا فى توضيح هذا المطلب لانه من اهم المطالب وفيه على المنهج الذى قررناه مرقاة الى مقام التوحيد الذى هو قرة اعين العارفين فليفهم ولا حول ولا قوة الا بالله

فى ان الممكن وان كان قديما لا يستغنى عن المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل يجب كونه موجبا فلمشاركة هذه المسئلة مع المسئلة السابقة فى علية الامكان قال **ولهذا** اشارة الى ما دل عليه قوله لوجود علته اى لكون علة الافتقار الامكان لا الحدوث **جاز** اى امكن امكانا عاما **استناد القديم الممكن الى المؤثر** كما كان لهذا بعينه افتقار الحادث اليه والحاصل انه لما كان علة الافتقار هى الامكان ولا دخل فى ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما فى الحادث الباقى اولا كما فى قديم الممكن فان قلت بل الظاهر انه اشارة الى كون ممكن الباقى محتاجا

١٣١

محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس له حال حدوث اصلا بل حال بقاء فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلت نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا انما هى للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار هى محض الامكان وحده ولا دخل فى ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء وانما قيد المؤثر بقوله **الموجب** لما يأتى من قوله ولا يمكن استناده الى المختار **لو امكن** اى لو امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او متأثرا وحمل شارح المقاصد على المؤثر القديم الموجب بالذات علىما يذهب اليه الفلاسفة وتبعه الشارح القوشجى وما ذكرناه اظهر **ولا يمكن استناده الى المختار** هذا حكم عليحدة وليس داخلا فى حيز المعلل بتلك الا انه لا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس بحاصل قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكر ما نقل فى المواقف عليه عن الآمدى من انه قال لم يسبق الايجاد قصدا كسبق الايجاد ايجابا فى جواز كونهما بالذات دون الزمان وفى جواز كون اثرهما قديما وحمل كلام المصنف فى شرح الاشارات ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار والى ان المبدء الاول ليس بفاعل مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية والى انه ازلى تام فى الفاعلية وان العالم ازلى مستند اليه على انه احترز عن شناعة نفى القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يمنع قال شارح المواقف ويؤيد كلام الآمدى ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون على انه تع فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع مقدمها ولا عدم وقوعه فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما ويدفعه ما قد قيل من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقدما

مقارنا العدم الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعا وقد يقال ان الحق هو القصد الى ايجاد الموجود

قبل وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه واذا لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه

زمانا كقصدنا الى افعالنا انتهى كلام شرح المواقف واقول التحقيق ان استناد القديم الممكن

الى المختار بالاختيار الزائد على الذات مح لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن ان يتوجه الا على

ايجاد ما هو معدوم حين الاختيار الزائد سواء كان الاختيار الزائد تاما كاختيار الواجب عند

المتكلمين او ناقصا كاختيارنا وذلك ضروري بحيث لا يقبل النزاع والحكماء ينفون القصد عن الواجب

لانهم يجعلون القصد بالاختيار الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يمكن الا الى شيء هو راجح

بالنظر الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد

طالب لقصده الى الفعل لما هو اولى بالنظر اليه وهو مح في حقه تع ولا ينفون عنه الاختيار

مط لانهم مصرحون بكونه تع فاعلا بالاختيار الذي هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضا ولا

يقولون انه فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم منه كل ذلك مصرح به في كتب الشيخ وهذا

هو المراد من كلام شرح الاشارات الاثري المقول انه قديم واختياره لا يوجب كثرة في ذاته

لعينية اختياره عين ذاته لا كما يقوله المتكلمون وكلام المص هيهنا حيث منع استناد القديم الممكن الى

المختار مبني على راي المتكلمين وكلام الامدي مبني على مذهب الحكماء وان تسامح في اطلاق القصد عليه

اذ هو لم يوافقهم على ذلك الاصطلاح ومما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه في كلام شرح المواقف

فتدبر في انه لا قديم مطلقا الا الواجب الوجود الصانع للعالم وهو

الله تع كما قال **ولا قديم** اي لا بالذات ولا بالزمان **سوى الله تع** وذلك لان ما سوى

الله تع اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالواجب والجوهر اما

عقل او نفس او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تع فلما سيأتي في المقصد الثاني من حدوث

الاحتياج الثالث من نفي الشركة واما انه لا ممكن قديما فلما سيأتي في المقصد الثاني من حدوث الاجسام

واعراضها ونفوسها المتعلقة بها وعدم ثبوت العقل واما انه لا عرض قديما قائما بذات الله تع

فلما سيأتي في المقصد الثالث ايضا من كونه صفا قديم عين ذاته والى جميع ما ذكرنا اشار المص بقوله

لما سيأتي وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين النافين للصفات الزائدة على ذاته تع واما الاشاعرة

القائلون بزيادة الصفات فمنهم من صرح بقدمها وخص الامتناع بالذوات القديمة ومنهم من لم يقل

قائلا ان صفات الله تع ليست غيرها ولا عينها اما الحكماء فلا يجعلون قدم غيره تع ممتنعا الا بالذات لا

بالزمان واما القائلون بثبوت المعدوما وبالاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم قدم شيء ما سوى الله تع

لان القديم ما لا اول لوجوده لا لثبوته هذه حال المتحلين للاسلام واما غيرهم فقالت النصارى بالقدماء

الثلثة المشهورة والثنوية من المجوس بالقديمين النور والظلمة والحرنانيون منهم بقدماء

خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري تع والنفس سواء كانت بشرية او سماوية وواحد منفعل غير

حي هو الهيولى واثنان غير حيين ولا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم ان

مراد المص انه لا قديم ثابت محقق سوى الله تع لا انه ممتنع قدم ما سوى الله وذلك لما سيأتي من انه

لا دليل على امتناع وجود العقل بل هو في حيز الامكان فعلى تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان حيث

لا يجري فيه دليل حدوث الاجسام لكونه مبنيا على الحركة والسكون الممتنع ثبوتهما للمجردات

ولا دليل حدوث النفس الناطقة لابتنائه على الاتحاد في الحقيقة النوعية وغيره مما لا يجري في

العقول كما ستعرفه ولا دليل على الحدوث الزماني لما سوى ذلك ومما يتوهم من ان العمدة في الحدوث الزماني

لجميع ما سوى الله تع هو الاجماع ليس بشيء لانهم بالحدوث وثبوت الصانع تع والاجماع على تقدير ثبوته

دليل شرعي متوقف على اثبات الصانع ثم دفع من قال منهم بان علة الافتقار الامكان لا الحدوث

له ذالك لكن ح يكون مسئلة الحدوث خارجة عن الاصول ومستطلع على ما نقرّر هل رأينا في مسئلة

الحدوث وانتشائه   في عدم افتقار الحادث الى مدّة ومادّة خلافاً للحكماء

ونقرر مذهبهم امّا في افتقار الحادث الى المدّة فهو انّ كل حادث بعد ما لم يكن يكون بعديّته مضافة

الى قبليّة قد زالت فله قبل لا يوجد مع البعد لا كقبليّة الواحد على الاثنين وامثالها التى يوجد القبل

والبعد منها معاً بل قبليّة ولّ قبليّته بعد تجدّد البعديّة وليس معروض هذه القبليّة بالذات نفس

العدم لانّه كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانّه يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك

شئ آخر متجدّد متصرّم مع انّ الذات متصلة في ذاته اذ من الجائز ان يعرض متحرك ما يقطع مسافة

فيكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركة فيكون ابتداء حركة قبل هذا الحادث ويكون بين

الحركة وحدوث الحادث قبليّات وبعديّات متصرّمة متجدّدة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة

فظهر انّ هذه القبليّات والبعديّات متصلة باتصال المسافة والحركة وقد تقرّر امتناع تألف

مثل هذا المتصل من اجزاء لا يتجزّى فاذن ثبت انّ كل حادث مسبوق بموجود غير قارّ الذات متصل

اتصال المقادير هو المراد من الزمان والمدّة وامّا في افتقار الحادث الى مادّة هي هيولى للصور او

موضوع كالاعراض فهو انّ كل حادث فهو قبل وجوده امّا ممتنع الوجود وهو مح وامّا ممكن الوجود

فله امكان وجود قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لانّ السبب في كون الشئ غير مقدور

عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون الشئ غير مقدور عليه هو كونه غير ممكن ممكناً في

نفسه والشئ لا يكون سبباً لنفسه وايضاً كونه ممكناً امر له في نفسه وكونه مقدوراً عليه

امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكناً امر مغاير لكونه مقدوراً عليه وهذا الامكان

ليس شيئاً معقولاً بنفسه لانّ الامكان يكون للشئ بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد

يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئاً آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول

بالقياس الى شئ آخر فهو امر اضافى والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الّا في موضوع فاذن

فاذن الحادث مسبوق بامكان وموضوع وذالك الامكان قوّة للموضوع بالنسبة الى وجود ذالك

الحادث فيه فهو قوّة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذى هو عرض فيه وموضوع

بالقياس الى الحادث ان كان عرضاً وهيولى بالقياس اليه ان كان صورة قال المصنّف في شرح الاشارات

واعلم انّ كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود امّا بالعرض كوجود الجسم ابيض وامّا بالذات

كوجود البياض امّا الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشئ بالقياس الى وجود شئ آخر

له او بالقياس الى صيرورته موجوداً آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض

او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظ انّ هذه الامكانات

محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلّها وامّا الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون

للشئ بالقياس الى وجوده ولا يخ امّا ان يكون ذالك الشئ ممّا يوجد في موضوع او مادّة او مع مادّة

كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذ الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى

موضوع حكم القسم الاوّل ويكون موضوعه حامل وجود ذالك الشئ وامّا ان لا يكون كذ بل

يكون الشئ قائماً بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادّة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون

محدثاً لانّه لو كان محدثاً لكان مسبوقاً بامكان لا محالة كما مرّ وامكانه لا يمكن ان يتعلّق بموضوع

دون موضوع اذ لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون جوهراً قائماً بنفسه لكنّ الجوهر من حيث

ماهيّته لا يكون مضافاً الى الغير والامكان مضاف فلا يكون هو حقيقة ذالك الجوهر واذا لم يكن

حقيقته فهو عارض وقد فرض غير عارض بشئ هف ولمّا تبيّن انّ مثل هذا الشئ لا يمكن ان يكون

ان يكون محدثا لهوان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد

لمبين من ذالك ان الاشيا الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا يوجد مع

المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشيا تكون قبل وجودها ونعبر عنها بالقوة فيق

هذه الموجودات فى موادها بالقوة وهى تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع خروج الوجودات

من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة فى انفسها

فهى امور لازمة لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجودها وكذا الوجوب

والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن

ان يوجد فى الخارج والموصوف بالامكان مهيات كثيرة مختلفة هى موجودات العالم باسرها هذه و

الاختلافات احوال للموضوعات فى انفسها قال هذا ما اردت تحقيقه فى هذا المواضع لتزول

الاشكالات التى يورد ههنا ثم تعرض لاعتراضات الامام فدفعها مفصلا ومن جملتها انه قال الشئ

قبل وجوده نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال انه خبط نقيضه عدم التميز بين الاعتبارات

العقلية والامور الخارجية ومنها انه لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول مح

لكونه وصفا لغيره والثانى يقتضى ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان فى نفسه

اعتبار عقلى يتعلق بشئ خارجى من حيث تعلقه بالشئ الخارجى ليس بموجود فى الخارج

هو امكان بل هو امكان وجود فى الخارج ولتعلقه بذالك الشئ يدل على وجود ذالك الشئ فى

الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود فى الخارج وله امكان اخر يعتبره العقل

وينقطع الية بانقطاع الاعتبار ثم ان المصنف منع هذين الحكمين فى هذا الكتاب على سبيل المعارضة

فقال **ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل** لكونهما

لكونهما حادثين ايضا لما تبين من حدوث الاجسام فان المادة والمكان لا يمكن تحققهما بدون الجسم

اما المدة فلكونها مقدارا للحركة المحتاجة الى الجسم واما المادة فلامتناع خلوها عما يجعلها جسما

اعنى الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة والمادة لزم التسلسل والتحقيق ان الحادث ان كان مسبوقا

بعدم وهمى متقدر صالح لفرض وقوع الحادث فى اى جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المتقدر

فلا محة يحتاج الى المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب معدة مقدمة الى تخصيص وقت الحدوث

وتعيينه وقبول ذالك العدم المتقدر لان يقال ان الحادث ممتنع او ممكن فى ذالك العدم وان

كان مسبوقا بعدم مطلق غير متقدر فلا يحتاج اليها لعدم الحاجة فى تخصيص وقت الحدوث

الى تلك الاسباب المتوقفة على الزمان لتعيينه بان لا وقت قبله وعدم تحقق التقدر القابل لان

لان يقال ان الحادث فى ذالك العدم ممكن او ممتنع وسنحقق ما انبسط القول فيه

حدوث الاجسام فى ان

ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما قال و

القديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه با

بالذات او لاستناده اليه اما بغير واسطة او بواسطة قديمة وعدم المعلول

مستند الى عدم علته فيؤدى الى عدم الواجب بالذات وهو محال تمت ... تمتمة فى ... ٢٣

شهر رمضان المبارك من شهور سنة اربعة وسبعين ومائتين بعد الالف سنة ١٢٧٤

من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية

ونظائرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة **اما المقدمة** ففى اشتقاق

لفظ الماهية وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال

وهى اى هذه اللفظة **مشتقة عما هو** فالياء فيها للنسبة ومعناها المنسوبة

الى ما هو وانما نسبت اليه لانها تقع جوابا عنه **وهو** اى الماهية والتذكير باعتبار

الخبر **ما به يجاب عن السؤال بما هو** هذا هو رسمها وقال شارح المقاصد

قد تفسر بما به الشئ هو هو ويشبه ان يكون هذا تحديدا اذ لا نتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم

بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به الشئ يكون موجودا لا

ما به يكون الشئ ذلك الشئ انتهى **ويطلق** هذه اللفظة غالبا **على الامر المعقول**

اى الملحوظ لا باعتبار الوجود ويكون كليا بالفعل اذا كان حاصلا فى العقل وكليا بالقوة اذا

كان موجودا فى الخارج حيث يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود ويخرج كليا بالفعل فلا

يطلق على الموجود الذى وجوده عين ذاته اولا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود ولا على الهوية

التشخصية من حيث هى متشخصة لان التشخص يساوق الوجود **ويطلق الذات و**

الحقيقة عليها اى على الماهية غالبا مع اعتبار الوجود الخارجى فلا يقال ذات العنقاء

وحقيقتها بل يقال ماهيتها **وهذه** الاطلاقات جارية مجرى الحقيقة العرفية لكونها

بحسب الاكثر الاغلب وقد يطلق الثلثة بلا اعتبار فرق بينها **واما المسائل فالاولى** فى ان كلا

من الماهية والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال **والكلام المعقول**

الثانية فان مفهوماتها يعرض لما صدقت عليها فى العقل كما مر الا ترى ان كون الانسان

مثلا ماهية اى مقولا فى جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا له فى الذهن

فى مغايرة الماهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض وانما احتاجت الى البيان

لامكان الالتباس لمكان صدقها عليها بخلاف الامور المباينة لها حيث لا يصدق عليها

فلا التباس فقال **وحقيقة كل شئ** موجود معروض للعوارض والاعتبارات ولهذا

عبر بلفظ الحقيقة دون الماهية **مغايرة لما يعرض لها** اى يحمل عليها من

الاعتبارات اى الاحوال الثابتة لها سواء كانت امرا لها او اعراضا لازمة او مفارقة

والا اى وان لم يكن كذلك بل كان عينها **لما صدق** ذلك الشئ المعروض لتلك العوارض

على ما ينافيها اى تلك العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة

فيها لما صدق الانسان على الكثير المنافى لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجرى فى لوازم

الماهية فان الاربعة مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج اجيب بان المراد من الصدق عدم المنافاة

بالذات ولا منافاة بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية فتدبر **و**

تكون الماهية سواء كانت موجودة او معدومة ولهذا عبر بلفظ الماهية ماخوذة **مع كل**

عارض مقابلة لها اى لتلك الماهية ماخوذة مع **مع ضده** فان الانسان الواحد

مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير من حيث هو كثير **وهى** اى الماهية الملحوظة

من حيث هى هى غير ماخوذة مع شئ من الاعتبارات **ليست الا هى** فان الانسان الملحوظ

من حيث هو انسان غير ماخوذ مع الكتابة والضحك والوحدة والكثرة الى غير ذلك انسان فقط

لا انسان ضاحك ولا انسان كاتب ولا انسان واحد ولا انسان كثير الى غير ذلك **فلو سئل**

بطرفى النقيض على سبيل اسناد الفعل المجهول الى الظرف ولذا لم يؤنثه بان قيل هل الانسان

من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب **فالجواب السلب بكل شي** اى ليس بكاتب
ولا بشي من الاشيا **قبل الحيثية لا بعدها** اى يذكر حرف السلب قبل الحيثية
بان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب لا بعد الحيثية بان يقال الانسان من حيث هو انسان
ليس بكاتب لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي كانك قلت الانسان من حيث هو انسان شي
هو اللاكاتب مثلا وهو ظ والى هذا اشار الشيخ حيث قال في خامسة الهيات الشفا فان
سئلنا سائل وقال انتم تجيبون وتقولون انه ليس كذا وكذا وكونها ليست الا كذا وكذا امر كونها
انسانية بما هى انسانية فنقول انا لا نجيب انها من حيث هى انسانية ليست بل نجيب انها
ليست من حيث هى انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما فى المنطق وانما قال ظ في التفصيل لكون التوزيع
ح حاصر النسبة فيستحق الجواب باختيار احد الشقين بخلاف ما اذا سئل بطرفين لا يكونان
متناقضين كان يقال هل الانسان كاتب او ضاحك او هل الانسان كاتب او لا كاتب فلا يستحق
الجواب فى اعتبارات المهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التى مرت مغايرتها
لها وهى ثلثة الاول اعتبار المهية بشرط ان لا يكون معها شى منها ولا بشرط ان لا يكون
شى منها ويسمى المهية بالاعتبار الاول بالمهية المجردة والمهية بشرط لا شى وبالاعتبار
الثانى المهية المخلوطة والمهية بشرط شى وبالاعتبار الثالث المهية المطلقة والمهية
لا بشرط شى واعلم ان قولهم المهية بشرط لا يستعمل عندهم لمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد
المهية من جميع ما عداها من الامور الزائدة عليها سواء كانت عارضة لها او لا ذهنا او خارجا
وهذا هو المستعمل فى مقابلة المهية المخلوطة والمطلقة فى مباحث المهية والمعنى الثانى هو ما
يراد بقولهم المهية بشرط لا اخر وهو مادة وهو ان يعتبر انضمام شى اخر اليها الا من حيث هو

هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث هو امر زائد عليها و قد حصل منهما مجموع لا يصدق هو
عليه بهذا الاعتبار فيقال مثلا الحيوان بشرط لا اخر المهية الانسان مادة لها وبين المعنيين تبا
ين والمعنى الاول هو المشهور بين المتاخرين كما صرح به فى شرح المقاصد على انه الذى بالغ الشيخ فى نفى
وجوده كما يأتى وبالجملة هو المجزوم بانه لا وجود له فى الخارج اذ الوجود فى الخارج من اللواحق
التى فرض عدمها وقيل بل فى الذهن ايضا لكون الوجود الذهنى ايضا من تلك اللواحق ودفع بان للذهن
من الخاصية كما مر ان يعتبر كل شى حتى عدم نفسه فله ان يعتبر المهية معراة عن العوارض الذهنية
وان كانت غير خالية عنها فى نفس الامر ولذلك امكننا ان نحكم على المهية المجردة عن العوارض مط
باستحالة وجودها فى الخارج مع استدعا الحكم على شى تصوره لا محالة نظيره ما مر من ان المعدوم
مط قد يعرض له الوجود الذهنى فيكون قسما من الموجود المط باعتبار وجوده فى الذهن وقسيما
له باعتبار ذاته ومفهومه فههنا ايضا المهية بشرط لا قد يعرض لها وجود ذهنى فهى من حيث ذاتها
ومفهومها مجردة عن العوارض كلها مقابلة للمخلوطة بها ومن حيث وجودها فى الذهن قسم من المخلوط
ومحكوم عليها وكذا الحال فى المجهول المطلق فانه باعتبار حصوله فى الذهن بحسب هذا الوصف العارض
له قسم من المعلوم بوجه ما ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له فان قلت
حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد فى الذهن من المهيات فهى مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة
الا ان العقل قد يتصورها مجردة فتصورها غير مطابق للواقع ولا عبرة بالا يطابق الواقع فيصدق ان
كل ما يوجد فى الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجردة لا يوجد فى الذهن
قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد فى الذهن اذ له ان يفرضه والفرض هو الوجود فى الذهن
فلا يصدق ان كل ما يوجد فى الذهن لا يكون مجردا ولا يجب كون الفرض مطابقا للواقع واما من حيث

اي بانه لا معنى للمجردة الا ما اعتبره العقل كذلك لا يقال فلا يمتنع وجوده في الخارج اي بان يكون مقرونا
باللواحق ويعتبره العقل مجردا عنها لانا نقول العرض هو انه لو وجد في الذهن شيء هو
مجرد باعتبار الذهن ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فتدبر
وقد تلخص المقام بانه ان اريد ان الماهية المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون
لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الذهن العقلي بان يعرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه
وان اريد انه يوجد في الذهن العقلي شيء هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد
الواقعي صادقا فذلك مما لا يشك فيه وان اريد انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار
فلا خفاء فيه ولا يتوهم انه لو وجد في الخارج ايضا شيء هو مجرد بحسب هذا الاعتبار لما عرفت من الفرق
فهذه وجوه لا تتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء وحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد
عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو
الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض
بحسب اعتبار العقل فلا يوجد في شيء منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا هذا اعني تعليل نفي
وجود المعنى الاول في الخارج بكون الوجود في الخارج من اللواحق فرضا عدمها هو المذكور في
كتب المتأخرين لكن الشيخ في اول خامسة الهيات الشفا بعد ما حقق كون الماهية من حيث هي
ليست الا هي على ما مر في مسألة السابقة قال وههنا شيء يجب ان نفهمه وهو انه حق ان يقال
ان الحيوان بما هو حيوان لا يوجب ان يقع عليه خصوص وعموم وليس حقا ان يقال الحيوان بما هو حيوان
يوجب ان لا يقع عليه خصوص او عموم وذلك انه لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقع عليها
خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان يقول الحيوان

الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء آخر وبين ان يقول بما هو حيوان مجردا بشرط لا شيء آخر
ولو كان يجوز ان يكون الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء آخر موجودا في الاعيان
لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن
فقط انتهى كلام الشفا فليتدبر والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس والمادة
في الشفا ولخصه المصنف في شرح الاشارات حيث قال من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط
ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كلما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك
المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه
غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير محصل
بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو
بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون محصلا بنفسه او بما ينضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما و
لا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق بل يبقى حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط
وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقع على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق يعطي القوام
ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة فالكلي
يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثال الحيوان
اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق
ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا
او فرسا وان يخصص بالناطق يحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط
يكون مع الناطق متخصصا ومحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدم تقدم الجزء

في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزئه لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث
هو كذلك الا في العقل ويتقدم في العقل بالطبع لكنه في الخارج متأخر عنه لان الانسان ما لم يوجد
لم يعقل شيء بعينه وغيره وشيء يخصه ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه
ماخوذ مع الناطق والاشياء التي تضاف اليه بعد تحصله لا يعينه اختلافا في الماهية بل انما يجعله
مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود ولهذا الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي
يدخل على معنى ويجعله اشياء مختلفة الحقائق وبين الاشياء التي تدخل عليه ويجعله متفقة
الحقيقة انتهى كلام شرح الاشارات فجزم المتاخرون بان ههنا اصطلاحين وحكموا بان
قول المص **وقد توخذ الماهية مجردة وفاعنها ما عداها** وفي بعض النسخ
جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك
المجموع هو الماهية بشرط لا شيء خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى
الاول لان قوله مجردة وفاعنها ما عداها واف به ولا دخل فيه لما عداه ولا يمكن حمله على المعنى
الثاني لمكان قوله **ولا يوجد الا في الاذهان** فان الماهية بشرط لا شيء
بالمعنى الثاني لا اختلاف في امكان وجودها ذهنا وخارجا وقال شارح المقاصد واعلم
ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذة بشرط ان يكون وحده هو الجزء والموجود في الخارج
وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال لجزء الماهية بالمجاز لما انه
يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حدها اورد هذا الكلام في كتاب
التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه ونقل كلام المص الى قوله وصادق على المجموع او
منه وما انضاف اليه ثم قال وهذا خبط ظاهر وخلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين

بين المتاخرين وفيه شهادة صادقة بما رمي به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره
عن ان ينسب اليه هذا انتهى كلام شرح المقاصد وتبعه العلامة القوشجي في اسناد هذا الخبط والخلط
الى المص وقال المحقق الشريف بعد تقرير الاصطلاحين اذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله
مجردة وفاعنها جميع ما عداها قد تم به المعنى الاول واما قوله بحيث لو انضم اليها لكانت هي معتبرة في المعنى
الثاني دون الاول ففي العبارة مساهلة لا يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة
والمذكور ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لا فائدة لفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه
يحصل هنالك مجموع لا يصادق بينه وبين اجزائه في المعنى الاول انتهى ثم ان سيد المدققين
قد تحاشى عن اسناد الخلط والخبط الى المص وانكر تحقق الاصطلاحين وقال الظاهر ان ليس هنالك
اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء الماهية وغيرها وحاصل كلامه
في هذا المقام هو ان المراد انما هو الماهية المجردة لكن لا بحيث لا يقارنها شيء من اللواحق اصلا
كما اعتبره القوم كذلك وسموها بالمعنى الاول اذ لا يلزمه الاعتبار هنالك فانه بديهي البطلان كلما
يقارنها هو ذاتها لعلها متحد معها فهذا معنى تجريد الماهية عن اللواحق وهي بهذا الاعتبار غير
موجودة في الخارج اذ كلما يوجد في الخارج فهو متحد مع ما يقارنها سواء كان ذاتيا لها
او عارضا لان المراد باللواحق هي المحمولات وهي متحدة مع موضوعها في الخارج لكون معنى
الحمل ذلك هذا هو مراد المص وكذا مراد الشيخ فيما نقل عنه من ان الماهية قد يوجد بشرط
لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كلما يقارنه زائدا عليه و
لا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع ولما اورد المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان
الجسم بمعنى المادة جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية

موجودة بوجود سابق على وجود المركب واما فى البسائط فانما يتقدم عليه بحسب الوجود العقلى

اذ لا مادة لها فى الخارج فبقى الوجود للماهية من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ بل ما عليه

الامر فى نفسه فان المادة موجودة فى الواقع اجاب بانه لا يلزم من كون الماهية بشرط لا شى

جزء للماهية المأخوذة مع العوارض ان يكون جزء لها فى الخارج لاحتمال ان يكون جزء من اجزائها

التحليلية العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض المحمولات وهى فى الخارج ليست اجزاء لها هذه

طريقته فى توجيه هذا المقام واما طريقة المحقق الدوانى فهى ان تجريد الماهية امر نسبى يختلف

بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امور دون اخرى وربما اعتبر بالقياس الى جميع

الامور وهى بهذا الاعتبار لا توجد فى الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا تقبل تحصيلا اصلا

اصلا حتى الهوية العينية فهى بهذا الاعتبار غير موجودة فى الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين

خاص وهو تحصيل زائد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شى

اخر معين او اشياء معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل فى قوامه النفس ولكن لا بشرط ان لا يتحمل

بالعوارض فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى تلك العوارض

فهو موجود ومحل للنفس فالذى يقال ان المتقدم وجوده هو الماهية بشرط شى وهو لا ينافى ما اثبته

الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شى فى الجملة فان قلت المعتبر فى المادة اما التجريد عن جميع

ما عداها او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودة اصلا كما قرر فلا يصح كلام الشيخ وعلى

الثانى يكون موجودة فى الجملة فلا يصح كلام المص قلت المعتبر فى مادة الشى التجريد بالنسبة

اليه فكلما اعتبر مجردا بالنسبة اليه فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشى وذلك الشى صورة

له حتى ان النوع لو اعتبر مجردا محصلا الى التشخص كان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة

مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمص حيث حكم بانتفاء المادة اراد بها الماهية باعتبار

التجريد عن جميع ما عداها وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك قال والامر فى توجيه العبارة

هنا اما ان يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على التعميم ويؤيده ما فى بعض النسخ محذوفا عنها جميع

ما عداها وح لا خدشة فى قوله ولا يوجد الا فى الاذهان ولا خلل فى ذلك من حيث تعرضه

للاعتبار والتجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير

فى قوله ولا يوجد الا فى الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول

اظهر انتهى هذا ما قالوا فى هذا المقام واقول وبالله التوفيق لتحقيق المقام انه لما

تقرر فى المسألة السابقة ان الماهية من حيث هى ليست الا هى وان اللواحق كلها مسلوبة عنها

من تلك الحيثية وان جميع الموجبات محصلة او معدولة مستفية عنها فى تلك المرتبة فالماهية فى

تلك المرتبة محذوف عنها جميع ما عداها لا محالة فقول المص محذوفا عنها ما عداها اشارة الى الماهية

من تلك الحيثية على ان يكون محذوفا حالا عن الماهية لا مفعولا ثانيا لقوله تؤخذ بل المفعول الثانى

انما هو قوله بحيث لو انضم اليها الخ فالماهية المحذوف عنها ما عداها هو المقسم وقد قسمها الى الاعتبارات

الثلثة فالمراد من الحذف هو الحذف فى تلك المرتبة لا الحذف فى نفس الامر بل الحذف فى نفس الامر

هو المعتبر فى الماهية المجردة التى هى قسم من الماهية المحذوف عنها ما عداها التى هى المقسم فمفاد

الحذف فى كلام المص هو مفاد فقط وحدها وبذاتها فى كلام الشيخ حيث يعبر بها عن الماهية

من تلك الحيثية وفى تلك المرتبة واما بيان انقسامها الى الاقسام الثلثة فهو ان اعتبار

الماهية المحذوف عنها ما عداها لما لم يستلزم اعتبارها تامة محصلة فهى مرتبة نفسها ذاتها فانها

لا ان يعتبر تامة بذاتها ولا ان يعتبر تامة بنفسها بذاتها بل محتاجة فى تماميتها وتحصيلها الى امر يتمم

اباها ويتحد به بوجه من الوجوه واذا اعتبرت عن أمر بنفسها انها بلا حاجة الى امر سوا
كان ذالك الامر منقوما لها ومحصلا لقوامها او محصلا لها نحو امن التحصيل غير التقوم هي قابلة لا
تعتبر مع ذالك الامر وبشرطه ولان يعتبر لا بشرطه ولا لا بشرطه بل من حيث هي قابلة لكل
الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة محصلة بنفسها وهذا الاعتبار قد سميت مجردة وبشرط لا فكل
ما انضم منضما اليها مفادنا لها يكون زائدا عليها لا محالة ولا تكون هي مقولة على ذالك المجموع وتتحد
به بوجه من الوجوه لان هذا الاعتبار هو اعتبار اخذها بشرط لا شيء اخر فلا يصح ان تتحد بهذا
الاعتبار لشيء اخر فيصح ان المهية المجردة وبشرط لا هي التي كلما انضم منضما اليها تكون زائدا
عليها ويكون هي غير مقولة على ذالك المجموع ولذا التعبير المصنف عن المهية المجردة التي هي القسم الاول
من الاقسام الثلثة بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا ينافي ذالك صدق هذا العنوان على الاجزاء
المحمولة بقياس بعضها الى بعض سواء كان هنالك اصطلاح اخر او كان ذالك جزئيا من جزئيات هذا
الاصطلاح وامتناع وجود المهية بشرط لا بهذا المعنى اعني بالنسبة الى جميع ما يقارنها مطلقا
لا ينافي جواز وجود المادة اعني المهية بشرط لا بالقياس الى ما يقومها الجواز ان يقارنها ما يحصلها
تحصيلا ما بحيث يجوز العقل وجودها معه كما في الصورة الجسمية فانها نوع محصل في نفسها
وجنس غير محصل بالقياس الى ما يلحقها من الصور النوعية فاذا اخذت بشرط لا بالقياس
الى الصور النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج بما يقارنها من المحصلات الشخصية
كما تقرر في مقامه فاتضح كلام المصنف على ما هو المشهور واندفع توهم الخلط من غير تكلف
ولا تمحل اصلا والحمد لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم انه بما اشرنا اليه من جعل مورد
القسمة المهية المجردة عنها ما عداها في نفس المرتبة وجعل الاقسام المهية الملحوظة

الملحوظة مع ما عداها وجودا وعدما في نفس الامر اندفع ما تمسك من توهم تجويز كون الشيء
قسما لنفسه بان القوم جعلوا المهية منقسمة الى المهية المجردة اي بشرط لا والى المهية
الملحوظة اي بشرط شيء والى المهية من حيث هي هي اي المهية لا بشرط شيء ولا شك ان
المهية من حيث هي هي نفس المهية التي جعلت مورد القسمة الى هذه الاقسام فقد جعلوا
الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وقد يدفع ايضا بان الحيثية في مورد القسمة بيان
لاطلاق المهية وعدم تقييدها بشيء اصلا وفي القسم تقييد للمهية بهذا الاعتبار والفرق
غير خفي واما ما يدفع بجعل مورد القسمة حال المهية ففيه ان الحال المضاف الى المهية
ايضا معتبر باعتبار دها فلا يحسم مادة الشبهة والتوهم المذكور قطعا لان قسم الشيء
لا بد ان يكون مغايرا له في الجملة بالضرورة ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا و
تؤخذ اي المهية **لا بشرط شيء** اي من حيث هي هي من غير التفات الى
انه هل يقارنها شيء في نفس الامر ام لا وهذا هو القسم الثالث من الاعتبارات الثلثة
وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني المهية بشرط شيء هٰهنا لظهوره فان الحقائق الموجودة
في الاعيان ماهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان يوجد مهية الا ويلحقها شيء من العوارض
فلا حاجة الى اخذ هذا القسم واعتباره بل بتسميته بالاعتبار على سبيل المشاكلة وسيشير
اليه **وهو** اي المهية المأخوذة لا بشرط شيء والتذكير باعتبار الخبر **كلي طبيعي**
والمراد من الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي يعرضها الكلية اعني كون الشيء كليا اذا حصلت تلك
الطبيعة في العقل قال الشيخ في اول خامسة الهيات الشفا في بيان معنى الكلي والجزئي ان
الكلي يقال على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من حيث انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان

ويقال للكلي اذا كان جائزا ان يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث الطبيعة ان يقال على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد منهم ويقال كلي للمعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقع على الكثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل عليه دليل مثل الشمس والارض ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس تصوره عن ان يقال على كثيرين و يجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو هذا واما الجزئي فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقال على كثير كذات زيد هذا المشار اليه فانه مستحيل ان يستعمل الا له وحده انتهى وينبغي ان يعلم ان غرض الشيخ من هذا التمثيل هو الاشارة الى ان نحو التصور الذي يمنع من فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو من التصور مغاير لنحو التصور الذي لا يمنع منه وهذا النحو هو العلم الاحساسي الشامل للمشاهدة والتخيل والتوهم وذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل وظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية انما هو نحو الادراك فزيد مثلا ان ادرك بالاحساس بالمعنى الاعم فهو جزئي وان ادرك بالتعقل فهو كلي ومن هذا ايضا يظهر الفرق طهورا مبينا بين الجزئي والكلي الفرضي مثل اللاشي حيث يمنع فرض صدق احدهما على كثيرين دون الاخر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على كثيرين هذا وقال في ثانيها وهو في بيان كيفية لحوق الكلية للطبايع الكلية لهذه العبارة فقد تحققت اذن ان الكلي في الموجودات ماهو وهو هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كلية ثم قال وقد بحثنا مع الوجود هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجود في كثيرين فان الانسانية

الانسانية في عمرو ان كانت ذاتها لا بمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو والامكان من العوارض مهية مقولة بالقياس الى زيد واما ما كان يستقر في ذات الانسان ليس استقراره فيه محوجا الى ان يصير مضافا مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الا الى المعلوم ويلزم من هذا ان يكون ذات واحدة قد اجتمع فيها الاضداد وخصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع حال النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها ناطقة وغير ناطقة وليس يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة ان الانسانية الواحدة اكتنفتها اعراض عمرو اياها بعينها اكتنفت اعراض زيد فان نظرت الى الانسانية بلا شرط اخر فلا تلتفت الى هذه الاضافات بوجه ما على ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان وتكون بالفعل كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما يعرض الكلية لطبيعة ما اذا وقعت في التصور الذهني ثم قال فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في النفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات وكما ان الشيء باعتبارات مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون جنسا كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي جزئية ومن حيث انها مشتركة فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما سلف فهي كلية ولا تناقض بين هذين الامرين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة يعرض لها شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة لا يمكن الا بالاضافة فقط اذا كانت الاضافة لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحد بالعدد والذات الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك هي شخصية لا محالة

ثم بين ان تلك الصورة مع الصورة الاخرى التي في تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى مشتركة في
كلى اخر صار فعلى هذه الصورة وصورة اخرى لمفهوم الصورة العقلية وان للنفس ان تصور ذلك
الكلى ايضا ويكون لصورة صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا تثنية الصورة وينقطع بانقطاع
الاعتبار هذا ما اردنا من كلامه هيهنا والغرض منه ان يعلم ان الكلية معناها المطابقة والاشتراك
بين الكثيرين وانما يعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من كون صورة شخصية مطابقة
لكثيرين ومشتركا بينها لم والكلية بمعنى المطابقة والاشتراك ان يكون امر واحد من جهة واحدة
كليا وجزئيا فلا يكونان متقابلين كما توهم الشارح القوشجي واما معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين
وهو ما نبه الشيخ بقوله وهذه اى الصورة الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها الجاعلية ابانها
كلية هي الى الامور من خارج على وجه انه اى تلك الخارجيات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع
عنها انه هذه الصورة بعينها واذا استبقت واحد فتاثر النفس منه لهذه الصفة لم يكن لمخالفة
تاثير حليته الا يحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق قد جرد عن العوارض و
هذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات شيء غير تلك الامور المفروضة وغير مجانس
لها كان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة الصورة الواحدة
الشخصية للكثيرين هو انه كل واحد من الكثيرين اذا جرد عن العوارض واللواحق كان الحاصل منها
في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد شبه ذلك بخواتم منقوشة بنقش واحد فاذا
ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر منها لم يتاثر
الشمعة بنقش اخر ولو سبق الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان الاثر الحاصل منه في الشمعة
هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين كذلك

كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما يطابقها تلك الصورة ضرورة ان المطابقة انما يكون بين
فكل واحد منها يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد لو كان المراد هو المطابقة بالمعنى الحقيقى اى التوافق
واما اذا كان المراد ما ذكر فلا ورود له اصلا فلا حاجة الى ما اجاب به عنه المحقق الشريف من ان
الكلية هي مطابقة الصورة العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا قال ولعل السر في ذلك ان الامور
الخارجية ذوات متاصلة بخلاف الصورة العقلية فانها كالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها
هذا بيان معنى المطابقة واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه
لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج فاذا تشخصت بتشخص اى واحد من تلك الكثيرين
كانت عين ذلك الواحد مثلا اذا تشخصت بتشخص زيد كان عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو
كانت عين عمرو وهكذا فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف من ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك
يمتنع عروضها للصور المعقولة ايضا كما يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما يعرض للصور
العقلية الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه قد يعتبر في الكلية
مع المعنى المذكور هذا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك وغفل عن انه عين المعنى المراد من
الاشتراك هيهنا واعلم ان الطبيعة اى الماهية لا بشرط شيء انما سميت بالكلي لكونها
معروضة للكلية بالقوة وانما قيد بالطبيعي اى المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة العقلي
فكما ان الكلي العقلي منسوب الى العقل كذا الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني
الخارج فلعل لفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا للمفهوم المقول على الكثيرين اعني لهذا العارض
ثم اطلقوه على معروضه فقط وسموه الكلي الطبيعي ثم اطلقوه على مجموع العارض
والمعروض وسموه الكلي العقلي ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها

معروضة للكلية بالقوة دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة المقابلة
مع الكلي العقلي انما تخرج حيث يوجد في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في العقل فقط على انه لا فرق
كثيرا بين المهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة منها في العقل لعدم الحاجة الى الانتزاع كما يحتاج
الصورة الحاصلة من المهية بشرط في العقل اليه هذا ثم ان الكلي لا بشرط شيء **موجود**
في الخارج لان المهية بشرط شيء اعني الشخص موجود في الخارج بالضرورة والمهية
لا بشرط شيء اعني نفس المهية جزء منه على ما قال **وهو جزء من الاشخاص** على ان يكون
الجملة حالا من الضمير في موجود وذلك لان الشخص عبارة عن المهية بشرط ما موجودة كانت
نفس المهية اعني المهية لا بشرط ما موجودة قال الشيخ في الشفا الحيوان بما هو حيوان والانسان
بما هو انسان اي باعتبار حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى ليس الا حيوانا او انسانا واما
الحيوان العام والحيوان الشخصي والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار
انه موجود في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشيء ليس حيوانا منظورا اليه وحده ومعلوم
انه اذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان
بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه له مع غيره امر عارض
له او لازم ما للطبيعة الحيوانية والانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا
في كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما الا انه في حقيقته
مهيته بهذا الاعتبار حيوان ما وليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون
الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا
ما فالحيوان ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة

للمادة فهو ببياضيته موجود في المادة على انه شيء اخر معتبر بذاته دون حقيقته وان كان
عرض لتلك الحقيقة ان يقارن في الوجود امرا اخر ثم قال بعد نفي كون الحيوان بشرط لا موجودا
في الخارج كما نقلنا عنه سابقا هذه العبارة فاما الحيوان مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان
فانه في حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية
موجود في الاعيان وليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن
الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال انتهى واعلم
انه ليس المراد من الاستدلال بكون الكلي الطبيعي جزءا من الشخص الموجود على كونه موجودا انه
جزء خارجي له وانه موجود بوجود على حدة وراء وجود الشخص كما هو شان الاجزاء الخارجية
بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا الموجود في ضمن هذا الحيوان
شخصا اخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في الخارج هو متشخص في ذاته متعين
في نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكان في كلام الشيخ المنقول انفا اشارة الى
هذا كيف وننقل الكلام الى الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص الثاني فيلزم ان يكون كل شخص من
الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية منه وهذا المعنى اعني وجوب كون كل موجود في الخارج
متعينا في ذاته هو الذي منع كون الاشتراك الكلي بين كثيرين بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع
حمل الكلي الطبيعي على ما هو فرد له ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود
للكل عليه بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من الجزء العقلي للذات الموجودة في الخارج هو
ان العقل يحلل تلك الذات اليه وكلما يحلل العقل ذات الموجود اليه يجب كونه موجودا او جزءا
تلك الذات سيما اذا كان مهية لتلك الذات فان مهية الشيء هو ما به الشيء هو هو فكيف يمكن

كون الشيء موجودا مع كون ما به ذلك الشيء هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف
من منع وجوب كون الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية موجودة مستندا بان العمى جزء لهذا الاعمى
الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وذلك لان العمى جزء لمفهوم هذا الاعمى الذي هو عرضي
بالنسبة الى ذات الاعمى لا لذاته وكلامنا فيما فرض كونه مهية للذات الموجودة كالحيوان هذا
توجيه المقام على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو المشهور والمتبادر من كلام
الشيخ بحسب الظاهر وظني انه لا يجب بناء المقام عليه لا لما زعمه المحقق الشريف وغيره وتبعهم
الشارح القوشجي من ان تحقيق مذهب القائلين بوجود الطبايع في الاعيان ان اشخاصها موجودة
في الاعيان وح يكون الدعوى بديهية غير محتاجة الى الاستدلال فان ذلك الزعم فاسد في المقام
كما سنبينه في مبحث التشخص انشاء الله تع بل لان الدعوى اعني كون الطبيعة يعني المهية لا بشرط شيء
موجودة في الاعيان حين فرض كون الشخص اعني الطبيعة بشرط شيء موجودا في الاعيان بديهية
غنية عن الاستدلال وان احتاجت الى تنبيه ما فلعله يتوهم ان كون المهية بشرط شيء موجودة
اعني احتياجها في الوجود العيني الى شرط ما وحال ما مانع عن ان يكون هي بنفسها ملحوظة بذاتها
لا بشرط شيء ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه لا الاستدلال بكون الطبيعة جزءا
للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعني قوله فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود هو
اياه وذلك لان ظ هذا القول لاشتماله على حديث الجزئية وان كان دالا على ان تفرع هذا القول
على كون حيوانا ما موجودا انما هو لاجل الجزئية لكن التنبيه بالبيان صريح في ان تفرعه عليه
انما هو لاجل ان مقارنته حال ما وشرط ما غير مانع من الاعتبار وجود الحيوان بما هو حيوان
كما ان مقارنة البياض في الوجود للمادة غير مانع من اعتبار وجود البياض المجرد بانفراده فالمراد من الجزء

من الجزء هو جزء حده من حيث هو شخص اعني جزء مفهوم الشخص والغرض من اقحام حديث الجزئية
انما هو لتعيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا لاستدلال به عليه وكذا الحال في كلام المص وكيف
لا يكون المراد هو جزء الحد والطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة بل الجزء حقيقة انما هو بشرط لا فليتفطن
جميع ذلك قال المحقق الشريف بقي هيهنا بحث وهو انه اذا سبق الى الذهن واحد من الافراد الشخصية
لم يحصل منه صورة كلية مطابقة لامور كثيرة بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن مشخصه المانع من
مطابقة كثيرين حتى يحصل في النفس صورة عقلية مطابقة لها فكل متشخص مركب في الذهن من
طبيعة معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض والمعروض متمايزين في الوجود كان المعروض
موجودا خارجيا معينا في ذاته حتى يتصور عروض ذلك العارض له في الخارج فهو متشخص خارجي
مركب في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج موجود موجودا اذا تصور هو في ذاته كان
صورته كلية بل في الخارج موجود اذا تصور وجرد عن مشخصه حصل في العقل صورة كلية فلذلك
قال بعضهم انه لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل
عن الاشخاص تارة من ذواتها واخرى من العوارض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة
واعتبارات شتى فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع في الاعيان ان اراد ان الطبيعة
الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون الامر الواحد
بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي يكون متعينا
ممتازا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه كما مر وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته
اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو وجه صحيح لا شبهة فيه وان اراد ان في الخارج موجودا اذا
تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال

لا وجود في الخارج والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحقق الشريف

اقول ـــ يختار شق الثالث والنزاع بيننا وبين الثاني معنوي فانا نقول الصورة المجردة المنتزعة عن الشخص ماهية للفرد وهو موجود في الخارج فيجب ان يكون ماهيته موجودة ولا نعني وجود الماهية من حيث هي في الخارج ان يكون متحدة الوجود مع التشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون للحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه والثاني يمنع كون الماهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الا في العبارة نعم يمكن ان يقال ان المراد الثاني هو ان الماهية ليس لها وجود على حدة بنوع ان من يقول بوجودها يقول بوجود على حدة وح يرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع مذهبه الى مذهبنا لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية هو التشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود على الكل عليه وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون الخارج لكونه نفس المقيد محمولا عليه انتهى **والطبيعة** لا بشرط شيء **صادق على المجموع الحاصل منه ومما نضاف اليه** اي على الطبيعة بشرط شيء وهو الثاني من الاعتبارات الثلث الذي قد طوي ذكره سابقا واشار اليه ههنا كما مر فالحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شيء صادق على هذا الحيوان وهذا الحيوان اعني الشخص المشار اليه منه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان

حيوان ومما انضاف اليه من المشخصات وهو الحيوان بشرط شيء وهذا الكلام دليل على ان المراد بجزء فيما مر من قوله وهو جزء من الاشخاص ليس هو الجزء حقيقة بل جزء الحد كما عرفت **والكلية العارضة للماهية** اي الكلي بما هو كلي من دون ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ في الشفا الكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد هذه الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى اخر غير معنى الكلية انتهى **ويقال لها كلي منطقي** لان المنطقي انما يبحث عنه من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان او فرس **ويقال للمركب** من العارض والمعروض كالانسان الكلي **كلي عقلي** لكونه مما لا يوجد الا في العقل لما عرفت من ان الكلية لا يعرض للطبيعة الا اذا حصلت في العقل **وهما** اي الكلي المنطقي والكلي العقلي **ذهنيان** اي هما من المعقولات الثانية اما الاول فلما مر في الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه فهو ايضا مثله في ذلك **فهذه اعتبارات ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة** اتفق الشارحون وغيرهم من الناظرين في الكتاب على ان هذه اشارة الى الاعتبارات الثلثة للماهية للكلي والاشبه انها اشارة الى الاعتبارات الثلثة للماهية لان المسئلة كانت فيها وحديث الكلية جملة معترضة فليتدبر **والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له** اي لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي والمط او ما لا جزء له بالفعل وان كان له جزء بالقوة كالانواع العرضية فانها قابلة لان يحللها العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي والغير المط **ومنها مركبة وهي ما له جزء** اي بالفعل وهو المركب الحقيقي والخارجي او بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي **وهما** اي الماهية البسيطة والماهية المركبة مط اعني اعم من ان يكون حقيقي

او غير حقيقية بدليل قوله **موجودات ضرورة** فان ما هو ضرورى وجوده هو المركب
الحقيقى كالانسان والبيت والبسيط الخارجى كالسواد والبياض فانه كما ان وجود السواد مثلا
بديهى كذلك علم تركبه من الاجزاء الخارجية وكما ان وجود الانسان ضرورى كذلك تركبه من
الاجزاء الخارجية واما الاستدلال على وجود البسيط ههنا بوجود الاشياء المركبة لكون كل
كثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل بالضرورة فهو وان كان تاما والمناقشة عنه مندفعة لكنه
مبنى فى دعوى الضرورة وكذا الاستدلال عليه بابطال الجزء **ووصفهما الاعتبارات**
اى البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية العقلية وليس فى الخارج ما يطابقهما **متقابلان**
اى متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين المذكورين لان كون الشئ ذا جزء وعدم كونه
ذا جزء لا يصدقان على شئ ولا يرتفعان عنه **وقد يؤخذان بمعنيين اخرين** وهما كون الشئ
جزء الاخر وكون الاخر كلا بالنسبة اليه و **يتضائفان** اى يتقابلان تقابل التضايف
فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخران اضافيان فاذا قيس البسيط الحقيقى الاضافى مع البسيط الحقيقى
يكون بينهما نسبة هى عكس النسبة التى بين المركب الاضافى والمركب الحقيقى فان البسيط الاضافى اعم
مطلقا من البسيط الحقيقى لان كل ما لا جزء له يصدق عليه انه جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما
هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز كونه ذا اجزاء والمركب الاضافى اخص مطلقا من المركب الحقيقى
لان كل مركب اضافى مركب حقيقى وليس كل مركب حقيقى مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه و
هذا معنى قوله **فيتعاكسان فى العموم والخصوص مع اعتبارهما مطلقا**
واورد عليه بان البسيط الحقيقى قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر جزء من الاخر فالقول بان
المركب الحقيقى قد لا يكون اضافيا مع ان له جزء البتة والبسيط الحقيقى يكون اضافيا البتة و

والبسيط الحقيقى يكون اضافيا البتة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شئ فضلا عن اعتبار ذلك
لا وجه له بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما فى بسيط حقيقى هو جزء من مركب كالوحدة
للعدد وصدق الحقيقى بدون الاضافى فى بسيط حقيقى لا تركب منه شئ كالواجب وبالعكس فى مركب
وقع جزء المركب آخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط فى الاضافى اعتبار الاضافة
لان كل مركب حقيقى لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس و
عموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه مركب حقيقى ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر
فى الحقيقى الاضافة الى الجزء **وكما يتحقق الحاجة الى الجاعل فى المركب**
فكذا فى البسيط اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا
فى مهيته قال شارح المقاصد فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة
وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب
بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط اقول ـــــ وجه ذهاب المعتزلة اليها
نسب اليهم ظ فانهم ذهبوا الى تقرر المهيات فى العدم من غير فاعل واما وجه ذهاب الفلاسفة
فانهم نفوا الجعل المركب اعنى جعل المهية مهية على ما ستطلع عليه دليلهم كما يأتى واما الجعل البسيط
اعنى كون الصادر عن الفاعل نفس المهية فالظاهر انه لا خلاف لهم فيه سواء كان ذلك
بالذات او بالعرض اعنى ان يكون الصادر بالذات هو نفس المهية ويكون الوجود منتزعا
منها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص ويلزمه الهوية المسماة بالمهية كما سبق
فى كلام المص فى شرح الاشارات وما نقل عن المشائين منهم ينبغى حمله على ذلك لا كما فهمه
شيخ الاشراق كما مر وعلى ما ذكرنا ينبغى حمل مذهب المتكلمين ايضا على جعل المركب كما سيحققه هذا

ثم ان مستند المذهب الاول امور الاول ان علة الحاجة هي الامكان وهي غايته الثاني انه لولم
يكن المهية مجعولة لارتفع المجعولية مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية
المهية به فهو ايضا مهية في نفسه والمفروض ان ما هو مهية ليس بمجعول الثالث انه لا
تقرر للمهية في الخارج بذاتها لما مر من نفي ثبوت المعدومات فيكون تقررها بالجاعل والجواب
عن الاول ان معنى حاجة الممكن الى الجاعل ان وجوده منه لا مهيته وعن الثاني ان المجعول
هو الوجود الخاص وما هو من افراد الوجود لا مهية الوجود ومفهومه وعن الثالث انه
ليس تقرر المهية الا وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه لا يدل على جعل المركب الذي قد عرفت
انه ينبغي ان يكون مرادهم ومستند مذهب الثاني ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان
بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل و
هو محال واجابوا عنه بمنع استحالته على طريق السلب دون العدول ورد بان السلب الصادق
على الانسان حال ارتفاعه هو ان المعدوم ليس بانسان لا انه ليس الانسان ليس بانسان
والحق ان استحالة سلب الشيء عن نفسه ضرورية ومستند المذهب الثالث ان شرط المجعولية
الامكان المستلزم للنسبة وهي تستدعي الاثنينية وهي غير متصورة في البسيط دون المركب
والجواب ان الاثنينية التي تستدعيها النسبة اللازمة للامكان انما هي باعتبار المهية
والوجود وهي شاملة للبسيط والمركب هذا ثم قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه
على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسألة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة
الى مهية الممكن واجزائها بالنسبة الى الوجود حتى تكون المهية مجعولة كالوجود وان
ليس للمهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل الفاعل

الفاعل مجعولية المهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان المهية من حيث
هي ليست بمجعولة كما انها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض
بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع ويتعلق بتخصيصه بالذكر فائدة
ثم قال والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل
وقد يراد بها الاحتياج الى الغير مطلقا ليعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض
منها ما يكون من لوازم المهية كزوجية الاربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم و
حدوثه ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهوية دون المهية
وان الاحتياج الى الغير من لوازم مهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء فمن
قال بمجعولية المهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية تعرض للمهية في الجملة اعني
المهية بشرط شيء وهو المهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للمهية من حيث هي و
يحتمل ان يريد انها تعرض للمهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انها تعرض للمهية من حيث المجعولية
في الجملة امر بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية
المهية اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض المهية بل من عوارض الهوية ومن فرق
بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم مهية المركب دون البسيط وان اشتركا
في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية قال ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى هنا وقال
شارح المواقف وفيه اي وفيما ذكر في المواقف بعد لان البحث عما يلحق المهية انه من لوازمها
من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها فليس لتخصيص
هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كان ان المهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها

الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم
المهية الممكنة مط وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام
صحيحا والتقييد تكلفا ثم قال والصواب ان يقال معنى نحو لم المهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها
لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت مهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها
لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الجاعل ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة
وتلك الاخرى مجعولة لها وكذلك لا نتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل تاثيره
في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا
متحققا في الخارج فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب
متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست المهية في انفسها
مجعولة ولا وجوداتها في انفسها مجعولة بل المهية في كونها موجودة مجعولة وهذا المعنى مما لا ينبغي
ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها
بينا انها الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية مط واثباتها مط كلاهما صحيح اذا حملا
على ما صورناه ومن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين
فالفرق بط لان المجعولية بمعنى جعل المهية تلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل المهية
بين المركب والبسيط
موجودة ثابتة لهما معا وان اراد كما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركب في حد ذاتها مع قطع
النظر عن وجودها محتاجة الى بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الثاني لا يتصور في البسيط
فهو والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود ونفي المجعولية بحسب المهية
وبناؤه ان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا انتهى صوابا

صوابا بلا ريبة انتهى اقول ـــ وهذا الكلام لا غبار عليه الا انه سوى تحقيق معنى جعل المهية متصفة
بالوجود لئلا يتوهم ان المهية والوجود كليهما حاصلان بلا جعل وان الجاعل انه يجعل احدهما
متصفا بالاخر على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من الجاعل انما هو امر واحد يحلله العقل
الى امرين ويجعل احدهما متصفا بالاخر هذا هو معنى جعل المهية متصفة بالوجود كما ذكره مرة
ثم اقول ــ لكن هذا الكلام ايض يرفع النزاع فلم يحصل معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما
اشرنا اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب للمهية مع قطع النظر عن الوجود لان الاحتياج الى
الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل البسيط للمهية دقيق لا يفهمه الاكثرون فمن ذهب
الى ثبوت المهية في العدم من المتكلمين ورآها محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى
الجعل المركب ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة لم ير لها حاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفى
الجعل الذي يدعيه المثبتون لعدم الحاجة اليه والفلاسفة نفوه لكونه غير معقول والمفصل لما
توهم استدعاء الجعل تركيبا ولم يمكنه توهم التركيب في البسيط نفى الجعل عنه واما في المركب فتمكن ذهاب
الوهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل فيه هذا تحقيق محل النزاع وتحصيل موضع
الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فظ مما ذكرنا واذا عرفت ذلك ففي كلام المصنف
تاثير الفاعل لما كان في نفس المهية لا في جعل المهية مهية ولا في جعل الوجود وجودا كما مر في المتن
فمحتاجة الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الجاعل لكونهما ممكنين فان المهيات
الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السوية مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي
عرفت فهذا الكلام ليس لشيء من هذه المذاهب الثلثة صريحا واحتمالا والمذهب الفلاسفة
بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى **وهما** اي البسيط والمركب **قد**

يقوما بانفسهما بمعنى سلب القيام بالغير بان يكونا من الماهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند من لم يقل بجنسية الجوهر **وقد يفتقر الى المحل** ويقومان به وذلك اذا كانا من الماهيات العرضية مثال المركب السواد ومثال البسيط النقطة

على قول في احكام اجزاء الماهية المركبة فمنها ان جزء الماهية متقدم عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي والذهني واليه اشار بقوله **والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج** لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم بالعلية بشرط السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبق لا يحتاج انعدام المركب الى عدم جزء آخر وان احتاج عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على اعدام سائر الاجزاء فالسابق لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدمي جزئين معا لم يكن شيء منهما علة تامة لعدم السبق بل كلاهما علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب المشخص على تقدير تسليم كون عدم الامر الشخصي شخصيا وكذا الكلام في سائر العلل الناقصة فان كلا منها علة تامة لعدم المعلول فعلى هذا لو عدم الفاعل مثلا مع جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل مدخل في عدم ذلك الجزء فعدم ذلك الجزء هو العلة التامة لعدم المركب والا فمجموع العدمين علة تامة لم ثم انه قد قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور بقاء الماهية بخلاف العلل فانه يمكن تصور ارتفاعها مع بقاء الماهية وان كان المتصور مستحيلا كما في لوازم الماهية ويتوهم هذا القائل كون عدم الواحد الشخصي كليا متعددا افراده كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى تعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس عدمه على شيء من تلك الاعدام **وهو** اي تقدم الاجزاء على الماهية **علة الغنى عن سبب** اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب حين تحقق الكل لامتناع تحصيل الحاصل فهذا الغنى عن السبب ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود الخارجي بان يكون تصدق العقل بثبوت الجزء للماهية غنيا عن الوسط سمي الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي يسمى غنيا عن السبب وهذا معنى قوله **فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني** وليس المراد الغني عن السبب مطلقا لاستحالته في الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلو ازم تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج الى سبب متجدد حال تحقق الماهية لافضائه الى تحصيل الحاصل كما في الاجزاء **فيحصل للجزء خواص ثلث** الاولى تقدمه في الذهن والخارج الثانية الاستغناء عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت **واحد** وهي الاولى **متعاكسة** اي كل ما هو جزء للكل هو مقدم عليه وكلما هو مقدم على الكل فهو جزء له فتكون خاصة مساوية مطلقة وههنا اشكال قوي فليتحرر وان دفعه وهو انه ان اريد بالخاصة الاولى التقدم بحسب الوجودين جميعا وهو الظاهر على ما صرح به الامام فالجزء الذهني كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي وان اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني والخارجي في الخارجي فالعلة الفاعلية مثلا متقدمة وليست بجزء واختلفوا في التفصي عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض

له الجزئية متقدّم فى الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدّم فى الخارج باعتبار
كونه مادة وتصرّف فيه المحقق الدوانى فذهب الى ان الجزء هو الماخوذ مادة لا جنسا او فصلا
وهى متقدّم فى الخارج فى الوجودين وانّ المادة العقلية الصرفة كما فى البسائط ليس بجزء حقيقة
اذ لا تركيب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيها وذهب المحقق الشريف الى انّ الخاصّة الاولى
تقدم الجزء مع كونه محمولا فباعتبار الحمل لم يوجد فى الاجزاء الخارجية والعلة وباعتبار
التقدم لم يوجد فى اللوازم البينة فاختصت بالذاتى على الاطلاق فهو يجعل هذه الخاصة
خاصّة للاجزاء المحمولة لا معه وقال انما وقع الاشتباه فى هذه الخاصة لانهم فى بيان
المطلقة للذاتى اشاروا الى انّ التقدم مشترك بينه وبين الاجزاء الخارجية حيث قالوا
الخاصة للمطلقة للذاتى هى التقدم على الماهية فى الوجودين وكذا فى العدمين ولم يريدوا
انّ الذاتى متقدم على الماهية فى الوجود الخارجى اذ لا تغاير فى الوجود الخارجى بينهما ارادوا
انّ الجزء ان كان جزءا ذهنيا وهو الذاتى كان متقدّما فى الوجود الذهنى وان كان جزءا خارجيا
كان متقدّما فى الوجود الخارجى فقد تعرضوا لبيان تقدم الجزء مط مع انهم قصدوا بيان
الخاصة المطلقة للذاتى ثم قال ولنا ان نقول انهم عدّوا كون الشئ متقدما على المركب مع
كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مط ولا انتقاض بالعلة الفاعلية هذا كلامه
ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم ان المراد بتقدم الجزء على الكل تقوّم الكل به لا منه
فلا ينتقض بالعلة الفاعلية ورد بانه لا معنى لكونه جزءا الا انه يتقوم المركب به فلو كان معنى
التقدم ذالك لكان تقدم الجزء عين كونه جزءا مع انه معلل به وذهب الشارح القوشجى الى
ان المراد ان الجزء متقدم على الكل فى الوجودين ان كان بينهما مغايرة فى الوجودين فان كانت

المغايرة بحسب الوجودين معا كما فى الملك يتقدم فيهما معا وان كانت فى الذهن فقط كما فى المركب العقلى
يتقدم فيه فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجى مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى
التكلف فيه وذهب سيالكوتى الى انه لا منافاة بين الاتحاد فى الوجود الخارجى وبين التقدم
فانه راجع الى الاحقية فى الوجود وهو لا ينافى اتحاد المتقدم والمتاخر واما الجواز ان تكون
نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق من نسبته اليه من حيث هو كل وقد يؤيد ذالك بما
ذكر فى كلام الشفاء من ان تقدم الطبيعة من حيث هى على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط
على المركب وذالك لا ينافى على ذالك لكون الطبيعة لا بشرط شئ متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط
شئ فليتدبر وهذه جملة ما قالوا فى هذا المقام واقول المحققون تقدم جزء الماهية
عليها تقدم بالماهية وهو الذى ذكر انه قسم سادس او سابع من اقسام السبق لا تقدم بالوجود
فلا ينافى الاتحاد معها بالوجود فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية سواء كانت الماهية موجودة
فى الذهن او فى الخارج فالتقدم بالماهية فى الوجودين هى الخاصة المطلقة لاجزاء الماهية فان
كل جزء فهو متقدم بالماهية على الكل فى الوجودين وكل متقدم بالماهية على الكل فى الوجودين فهو جزء
له فليتفطن **هاتان** اما الثانية والثالثة **اعم** من جزء الماهية لان كل ما هو جزء
للماهية فهو مستغن عن الوسط فى الاثبات وعن الواسطة فى الثبوت وليس كلما هو مستغن
عن الوسط بجزء للماهية لصدقه على اللوازم البينة وكذا ليس كلما هو مستغن عن الواسطة
فى ثبوته للماهية بجزء لها لصدقه على لوازم الماهية مط سواء كانت بينة كالانقسام بمتساويين
للاربعة او غير بينة كتساوى زوايا المثلث لقائمتين فهاتان الخاصتان اضافيتان وليستا
بمطلقتين **ومنها انه لا بد** فى المركب الحقيقى وهو ما يكون له حقيقة واحدة وحدة

حقيقة كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية كالعشرة والعسكر ومعيار الوحدة الحقيقية
ان يختص المصنف لها بلوازم وآثار لا يكون عين مجموع آثار الاجزاء ولوازمها كالياقوت ولعدم ان كالعشرة
بوافيت **من حاجة لبعض الاجزاء الى البعض** والا امتنع ان يحصل منها حقيقة
واحدة وحدة حقيقية بالضرورة كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان **والا يمكن شموليها**
اى شمول الحاجة للاجزاء بان يكون كل جزء محتاجا الى الاخر **بل عتبا الاخر واحد** والا لزم
الدور ومنها ان اجزاء الماهية قد يكون خارجية وقد يكون ذهنية كما اشار اليه بقوله
وهى قد يتميز فى الخارج بان لكل واحد منها وجود على حدة غير الوجود الاخر فلا يكون
حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هى الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء
البيت والسرير **وقد يتميز فى الذهن** بان يكون كل واحد منها موجودا بوجود على حدة غير
وجود الاخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك فى الخارج بل يكون جملة الاجزاء فى الخارج موجودة بوجود
واحد وهذه هى الاجزاء العقلية المحمولة كاللون وقابض البصر للسواد **واعلم** انه ليس المراد
من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء اخر وعلى الكل لان الجزء بما هو جزء موجود
بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود الكل وقد مر ان معنى الحمل هو الاتحاد فى الوجود بل
المراد ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار ما يصير بذلك الاعتبار محمولا فما هو جزء باعتبار مبدأ
وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا بشرط وبشرط لا فى الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى اى
بشرط لا محمول باعتبار اخر وهو اعتباره
شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان ينضاف اليه ويصير متحد الوجود به فالحيوان بشرط لا بالقياس
الى شيء من الفصول هو الجزء المادة العقلية ولا بشرط شيء منها هو الجنس والمحمول والمحمول على
النوع والفصل وكذا الناطق بشرط لا بالقياس الى الحيوان هو الجزء والصورة العقلية ولا بشرط

ولا بشرط بالقياس اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب فى العقل لا فى الخارج هو ان يميز
الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو فى العقل لكون كل منها موجودا فيه بوجود على حدة
لا فى الخارج لاتحادها بالوجود فيه فمعنى كون السواد مثلا بسيطا فى الخارج ومركبا فى العقل هو
ان جزئيه اعنى اللونية وقابضية البصر غير متمايزين فى الوجود الخارجى ومتمايزان فى الوجود
العقلى بمعنى ان العقل اذا نظر الى ماهية السواد يجدها ملتئمة من جزئين ومتقومة منهما مع قطع
النظر عن كونها موجودة ام لا فظهر ان هنالك تركيبا حقيقيا من الاجزاء الا ان التميز بين
الاجزاء ليس فى الخارج بل فى العقل فانتحيه المحقق الدوانى من انه لا تركيب هناك حقيقة
مخالف للتحقيق وهذا منه عجيب مع ذهابه الى ان تقرر الماهية مقدم على تقرر الوجود كما مر سابقا
ثم ان المحقق الشريف ذكر ان فى التركيب العقلى من الاجزاء المحمولة اشكالا تحيرت فيه الاوهام
واختلف آراء الاعلام فمنهم من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا
واحدا كالانسان حصل له معان كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية
والنطق متبعة لمعان اخر كالتحيز والحركة فى الاقطار والادراك والمشى والتعجب فالمأخوذ
من المتبوعات كالجوهر والجسم النامى والحساس والمتحرك بالارادة والناطق هى الذاتيات والمأخوذ
من التوابع كالمتحيز والمتحرك فى الاقطار والماشى والمتعجب هى العرضيات وزعم انه ليس لهذا
التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذى هو معظم اركان الحكمة وفيه بحث
لان تلك المعانى المستتبعة ان كانت داخلة فى ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة فى الوجود
فلا يكون شيئا منها محمولا مواطاة ولا المشتق منها ذاتيا لان المشتق جزء خارجى مشتمل على
نسبة خارجة عن المركب والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة

عنه فكذلك بالطريق الاولى وههنا اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان يقال ان الانسان
مثلا يصدق عليه مفهومات كلية كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى
غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات اليه على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي واخواته
ومنها ما ليس كذلك كالجوهر واخواته وهذه المفهومات التي ليست بخارجة عنه لا شك انها امور
متغايرة في الذهن بحسب انفسها ووجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون
صورا لشيء واحد في حد ذاته او لاشياء متعددة الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان يوجد تلك
الماهية المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلثة لا مزيد عليها
وقد ذهب الى كل منها طائفة الاحتمال الاول ان تكون تلك الصور لشيء واحد لا تعدد في ذاته
ووجوده بل هو امر بسيط ذاتا ووجودا ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المختلفة
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعلها بعينه جعله
منه الثاني ان يكون تلك الصور لامور مختلفة الماهية الا انها موجودة في الخارج بوجود
واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ولا وجودا والثالث ان يكون تلك
الماهيات المختلفة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير
المركب ماهية ووجودا والاشكال وارد على كل واحد من هذه الاقوال اما على الاخير فلامتناع
الحمل بين الموجودات المتغايرة وان فرض بينها اي ارتباط امكن واما على الثاني فلان هذا الوجود
ان قام بكل واحدة من تلك الماهيات لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام
بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول فقيل ان الصور
العقلية المتخالفة كيف يجوز ان يكون مطابقة لامر بسيط في الخارج اذ مطابقة احدها له يمنع

يمنع عن مطابقة الاخرى وجوابه ان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما واستحالة مطابقة
صورتين متغايرتين لشيء واحد انما هي في الصور المحسوسة كالمنقوشة على الجدار والموجودة
في الخيال واما الصور التي ينتزعها العقل من الجزئيات بحسب استعدادات وشروط تحصل
بكثرة مشاهدة النفس للجزئيات او قلتها وتشبيهها للمشاركات ومباينات بينها فلا استحالة فيها
وهذا هو القول المنصور وعليه المحققون الى هنا محصل كلام الشريف وانت خبير بان هذا
القول الاخير راجع الى نفي التركيب حقيقة كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا يخفى التعسف منه
وبعيد ان يكون مختار المحققين واما ما اخترناه هو القول الثاني من هذه الاقوال ولا يرد عليه
ما اورده اذ الوجود لا قيام له بالماهية اذ القيام هو وجود شيء في شيء ولا وجود للوجود بل
الوجود هو كون الماهية لا امر قائم وليس تخصص الوجود بمجرد الاضافة الى الماهية ليلزم
كون وجود هذا غير وجود ذاك بلا ريبة كما مر جميع ذلك فلا استبعاد في ان يكون كونا واحدا
كونا لامور متكثرة متحدة بهذا الكون الواحد ولا يلزم ايضا وجود الكل بدون وجود الجزء ثم العجب
ان المحقق الدواني مع كونه مناديا بنفي التركيب حقيقة في غير موضع اختار هيهنا القول الثاني حيث قال
فان قلت ما الذي تختاره من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية اعني المادة والصورة
موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس والفصل موجود بوجود هو
وجود الكل ثم انه تفصى عنه تفصيا عما اورد على هذا القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء و
قيام العرض الواحد بامور متعددة بان طبيعة الجنس الماخوذة لا بشرط الفصل لا تغاير
الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شيء اذا انضم اليه ما ينضم اليه
فانما ينضم اليه من حيث انه بعينه ويحصله لا من حيث انه امر يحصل منهما ثالث كما صرح

به الشيخ فى الشفا فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لامن حيث هما اثنان هذا ثم ان الظ
ان القول الذى ذكره المحقق الشريف اولا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلثة لانه حيث اعترف فيه
حصول تلك المعانى المستتبعة فى الخارج كما هو المتبادر ويدل عليه ما ابطل به الشق الاول
من الترديد فى البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متمائزة فى الوجود فلا يمكن ان يكون
بواحد من القولين الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب منه الا ذالك فلا يمكن كون تلك
المعانى داخلة فى ذالك الشئ فلا يكون هو القول الثالث فاى مركب اشد تركيبا من المركب
من الافراد الخارجية بل الظ انه ان اراد ان تلك المعانى خارجة عنه الا انها لما كانت متبوعة
ومنقلبة على ساير المعانى سموها بالذاتيات مجازا وح فلا وجه فى رده للتعرض للشق
الاول بل ينبغى حمله على ما حمله الشق الثانى ثم ابطله بما ابطله بهذا القول على ما رده
ندرسه فى رده اما داخل فى هذه الاقوال الثلثه وذالك بناء على الشق الثانى الاول
اما خارج عنه لكنه غير معتبر حينا فى الاقوال وذالك بناء على الشق الثانى فلذالك حصر الاقوال
فى الثلثة فتدبر ثم ان الشارح القوشجى استفاد مما ذكر فى ابطال هذا القول وهو قوله قدس سره
المشتق من حيث جزء خارجى مشتمل على نسبة خارجية والمشتمل على ما هو خارج عن الشئ لا يكون
ذاتيا له ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المسميات ولقد اصاب فى ذالك وما ذهب
اليه المحقق الدوانى من ان مفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر
عنه بالفارسية بسفيد ولا مدخل فى مفهوم الموصوف لا عاما ولا خاصا وانه لا فرق
بين الابيض والبياض مغايرة الا باعتبار فاذا اخذ بشرط لا كان بياضا واذا اخذ
لا بشرط كان ابيضا كما ان طبيعة الجنس جنس ومادة باعتبارين وقال وهذا هو تحقيق

تحقيق الفرق بين العرض والعرضى لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات تكلف ظ ومخالف لما صرح
وان كان هو لا يبالى بذالك وسيد المدققين ايضا يوافقه فى ان المراد من المشتق معنى بسيط لا مدخل فيه
الذات والنسبة بالفعل ولكن يخالفه فى انه لا يجعله مفهوم المشتق بل هو عنده معنى انه يعبر
عنه بمفهوم المشتق فتدخل الذات والنسبة فى التعبير لا فى المعبر عنه هذا **ومنها انه اذا اعتبر عروض العموم وعروض الخصوص** يعنى الخصوص لاجزاء الماهية وعدم عروضهما لها **فقد تتباين** اى لا يصدق بعضها على بعض **وقد تتداخل** اى يتصادق فالمراد بالمداخلة ما يكون
بينها تصادق فى الجملة فيشمل المساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه ايضا كما صرح به شارح
المقاصد وهذا بحسب الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود الخارجى فاجزاء الماهية الحقيقية اذا كانت متداخلة
لا يكون الا اعم واخص اما مطلقا كالحيوان والصاهل للفرس او من وجه كالحيوان والناطق للانسان
لتحقق النطق فى بعض الملائكة على ما هو المشهور وعند الشيخ الرئيس فيهم بمعنى اخر واما تركب
الماهية الحقيقية من الاجزاء المساوية فغير متحقق وسياتى ابطاله ايضا ومثاله من الماهية الاعتبارية
المركب من النامى والمتغذى وكذا من الحساس والمتحرك بالارادة هذه حال الاجزاء المتداخلة واما
المتباينة فاما متماثلة كما فى العشرة من الاحاد واما متخالفة محسوسة كما فى البلقة او
معقولة كما فى الجسم من الهيولى والصورة وكما فى العدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة
او مختلفة كما فى الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المباينة الى ما يكون
للشئ مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطا فانه لا فادة مقرونة بالفاعل او الى القابل
كالفطوسة لتقعر فى الانف او الى الصورة كالافطس لانف فيه تقعر او الى الغاية كالخاتم
فانه اسم لحلقة مقرونة لما هو غاية لها وهو التزيين بها او الى ما يكون للشئ مع اضافة له

الى الجمع كالخالق والرازق والى ما يكون للشئ مع الاضافة الى ما هو جزء شئ من علله او معلوله وباعتبار
اخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او
مختلفة من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في العشرة
من الاحاد او نصاعد كما في الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى
او ممتزجة منهما كما في السرير فانه مركب من الخشب والترتيب النسبي و منها انه قد تؤخذ
اى الاجزاء المتداخلة ولعله لهذا اخرها عن المباينة مع كون الانسب هو العكس كذا ذكره الشيخ
القوشجي موادا يعني بعينه [illegible] كانت ماخوذة من الاجناس وصورا ان كانت
ماخوذة من الفصول فذكر المواد فقط سلوك طريق الاكتفا كذا ذكره المحقق الدواني وقد تؤخذ
محمولة وذلك اذا اعتبرت لا بشرط شئ وقد عرفت ذالك عن قريب فتعرض لها اى للاجزاء
المحمولة الجنسية والفصلية و منحصرة فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين
الماهية و ما يخالفها من الماهيات او لا بل يكون مختصا بها وعلى الاول فاما ان يكون تمام المشترك بينهما
وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما هو تمام المهية في الجملة كالثاني مطلقا وهذا
اعني الذاتي المميز مطلقا هو المراد من الفصل وبيان ذالك مشهور في كتب المنطق وفي هذا الكلام
اشارة الى اتحاد الاجزاء الماخوذة موادا وصورا والماخوذة جنسا وفصلا بالذات وكون
تغايرها بالاعتبار فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية انما تؤخذ من الاجزاء
الخارجية فيما هو مركب خارجي فالجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وسيأتي
عن قريب كلام متعلق بهذا وجعلهما اى الجنس والفصل واحد لاتحادهما في الوجود
والا لامتنع الحمل وكون المجعول هو المهية باعتبار الوجود كما مر والجنس كالمادة في ان

المركب حاصل معهما بالقوة وهو معلول للفصل والفصل كالصورة في ان
المركب حاصل معهما بالفعل وهو علة للجانس هذا اشارة الى الحاجة التي يجب تحققها
بينهما لصحة تركيب مهية واحدة وحدة حقيقية بينهما بيان ذالك على ما حققه المحقق الشريف
وغيره ان طبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت في العقل كانت امرا مبهما مرددا بين اشياء
متكثرة هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها
فاذا انضم اليه العقل تعينت وزال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحد من
تلك الاشياء فالفصل علة للجنس من حيث هو [illegible] الصفات وعليته له بهذا المعنى
بديهية بعد تعقل الطبيعة الجنسية والفصلية على ما ينبغي وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس في
الذهن غلط والا لم يعقل الجنس الا مع فصل وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في
الجعل والوجود وامتنع الحمل بالمواطاة ومالاجنس له لا فصل له بناء على ان المراد بالفصل
هو احد الجنس وهو الذاتي الذي يحصل الشئ ويميزه عما يشاركه في جنسه صرح بذالك الشيخ
في الشفا كما سيأتي فلا تتوهم الامرين المتساويين اللذين يعرض تركب مهية معهما يحصل لها
هذا المعنى فان قلت احد الامرين لازم وهو اختلال حصر الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل كما مر
او تجويز تحقق الفصل فيما لا جنس له وذالك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرته كان الحصر ممنوعا
ولو كان اعم منه كان تجويز الاخر لازما قلت اذا عرفت وجوب الحاجة وتحققت انها معقولة
من الاجزاء العقلية الا بالوجه المذكور اضمحل عندك منع المذكور وصح الحكم بلا شبهة
وكل فصل ذاتا اى فيما هو معتبر في الفصل وهو التحصيل والتميز كما اشرنا وهو الفصل القريب
لامحة لكون التعدد منافيا لتمام التحصيل والتميز كما لا يخفى فهو واحد اى لا يمكن تحقق

فصلين قريبين لماهية واحدة وذلك لان التحصيل والتمييز قد تما باحدهما فغنى الآخر لا محالة

نعم ربما لا يكون ماهية الفصل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيعبر لعلية باقرب عوارضها

ويوضع مكانه ويطلق عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان

لانه اقرب اليه من باقي عوارضه كالمتعجب والضاحك فاذا اشتبه الحال في تقدم احد الفصلين

على الآخر بوصفان معا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة بالقياس الى الفصل الحقيقي

للحيوان اذا التحقيق عدم ظهور تقدم احدهما على الآخر **ولا يمكن وجود جنسين في**

مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما

جنسا للآخر فيكون بينهما اما عموم من وجه وهو ظ او مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون

الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة

ويكون كل منهما عرضيا لما الآخر ذاتي له من الانواع التي بازاء الماهية وان لم يكونا اذ احدهما تمام

الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك انه لو كان لماهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة لكان

لكل منهما فصل محصل متحصل به كل منهما نوعا علحدة وذلك ضروري بعد تصورات الاطراف على وجههما

فيلزم ان يكون ماهيتين لا ماهية واحدة ولعل للشارح لما اخذ ذلك الامتناع والاشارة الى

ظهوره قيده بقوله لماهية واحدة مع ظهور كون المراد ذلك **فلا تركيب عقلي الا منهما**

اى لا بد في كل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان يكون اجزاؤه

منحصرة في احد القبيلين وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له ثبت امتناع انحصار

الاجزاء في الفصول ولما ثبت انه لا وجود لجنسين الا ويكون احدهما جزءا للآخر ثبت امتناع

الانحصار في الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق الامرين لا يكون احدهما جزءا للآخر

للآخر بالضرورة **ويجب تناهيهما** علل ذلك بلزوم التسلسل لكون الفصول عللا والاجناس

معلولات واورد عليه بانه لا ترتيب هنالك اصلا لا بين الاجناس فقط ولا بين فصول فقط

حيث لا علية بين احاد واحد من القبيلين ولا ترتيب ايضا بين الاجناس والفصول اذ معنى

الترتيب الذي دل البرهان على استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة معلولا لسابقه وعلة

للاحقه وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس شيء من الاجناس بعلة ولا شيء من الفصول بمعلول فقيل

يمكن ان يراد بالتسلسل ههنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزءا

للقريب والجزء علة فلا يترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان

ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي جزءا للفصل السافل تمسك فيها بوجوب كون الفصل

التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا فحيث كانت الاجناس متناهية كانت الفصول

متناهية فاورد على الوجهين انه انما يتم شيء منهما لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود

والا فلا علية ولا تقدم بحسب الخارج فالوجه في تعليل هذا الحكم التمسك بلزوم تعقل كنه

الماهيات مع كون الكلام في الماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه لا محالة كذا في الحواشي الشريفة

واقول كلام الشيخ لا محالة في الماهيات الشفا صريح في ان كلا له ترتب بالعموم والخصوص

يمتنع عدم تناهيه حيث قال في تناهي الصور ان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثرة تقع

فيها على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتب الطبيعي وما له ترتب

طبيعي فقد علم تناهيه فليتدبر **وقد يكون منهما** اي من الجنس والفصل **عقلي وطبيعي و**

منطقي كجنسهما اي كما كان ما هو جنس لها في الكلي كذلك كما عرفت ويمكن ان يكون المراد كما

قال الشارح القديم وفصله المحقق الشريف ان المفهوم الكلي الذي جنس لها بالحيثية تعرض

له للكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو
مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات الخمس ويسمى كليا منطقيا ومركب
من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم الكلي في هذا
الاعتبار بمنزلة المجرد من الطبائع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى
مفهومات الجنس وفي الاول مفهوم الكلي عارض لطبائع غير محصورة وهذا العارض يسمى كليا منطقيا
وكل واحد من معروضاته كليا طبيعيا والمجموع المركب منهما كليا عقليا بل هذا اولى لانه
قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث هو كلي صادق عليها وهو المناسب بقوله لجنسها بخلاف
الاول كما لا يخفى وايضا فيه دقة وغرابة دون الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن منطبقا
للمتن كما لا يخفى **ومنها عال وسافل ومتوسط** اما الجنس فلانه قد يكون لماهية
واحدة اجناس متعددة بعضها جزء بعض فما هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه وفوقه فالجنس
العالي ما يكون جزء الجنس اخر ولا يكون جنس اخر جزءا له والجنس السافل ما يكون جنس اخر جزءا
له ولا يكون هو جزءا لجنس اخر والجنس المتوسط ما يكون جزء الجنس اخر وجنس اخر ايضا
جزءا له واما الفصل فليس الترتيب فيه كالترتيب في الاجناس اذ لا يكون فصل جزء الفصل اخر
بل الترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه بقوله **وفصل كل جنس يكون في مرتبته** يعني فصل
الجنس العالي يسمى عاليا والسافل سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب في الفصول تابع للترتيب
في الاجناس وكذا الافراد الذي هو مقابل للترتيب يكون في الفصل تابعا للافراد في الجنس ولهذا
اكتفى بذكر افراد الجنس فقال **ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا**
تحته فانه يظهر منه قياسا على ما ذكره في الترتيب ان الفصل المفرد ما هو فصل للجنس المفرد

المفرد **وهما** اي الجنس والفصل **اضافيان** اي معقول كل منهما بالاضافة الى شيء اخر فان الجنس
جنس بالقياس الى النوع وكذا الفصل فصل بالقياس اليه **وقد يجتمعان** في شيء واحد فيكون
جنسا وفصلا معا وذلك الشيء كالحساس فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان **مع التقابل**
اي مع كون كل منهما مقابلا للاخر فان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لا بد ان لا يكون مقولا
في جواب ما هو لكن ذلك الاجتماع ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من جهتين
بالقياس الى شيئين فان جنسية الحساس بالقياس الى السميع مثلا وفصليته بالقياس الى
الحيوان **ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل** بان يكون جنسا له والا
لكان مقوما له وجزءا منه فلا يكون الفصل محصلا للجنس قال المحقق الشريف وفيه ان الجنس الفصل
مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع اخر تحقيقا للاشتراك وجنسيته
فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك
بينهما كان فصلا لجنسها كما تقرر ولا شيء من الجنس واجزائه بداخل في الفصل والا لم يكن المجموع
فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر وايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار
جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا وبذلك يظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون
جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة انتهى واعلم ان هذا وامثاله امور واضحة جدا فلا
ينبغي المناقشة فيما يذكر في مثل هذا المقام **واذا نسبا** اي الجنس والفصل **الى ما**
يضافان اليه اي النوع **كان الجنس اعم** مطلقا من النوع **والفصل مساويا**
اي للنوع وانت خبير بان هذا مخصوص بالفصل القريب بخلاف اعمية الجنس فانها شاملة للقريب
والبعيد كذا في الحواشي الشريفية واجاب عنه الشارح القوشجي بان المصنف اعتبر في الفصل التميز

عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية انما هو في الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من جنسها
وانما يقال له فصل للماهية باعتبار انه فصل لجنسها وهو بعيد لان فصل الجنس لا شك انه فصل للنوع
حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما جنسا حقيقيا او فصلا حقيقيا على ما قيل واقول
بل التحقيق ان كل فصل للماهية فهو مساو لها من حيث هو مميز لها وان كان اعم منها الا من هذه الحيثية
فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان فهو مساو للانسان من حيث هو حيوان
وان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر مباحث متعلقة بهذه المسئلة الاول قد اشرنا
فيما مر الى ان المشهور ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب خارجي ماخوذة من الاجزاء الخارجية
بمعنى ان الجنس ماخوذ من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وزعم صاحب المحاكمات وبعض
المحقق الشريف ان هذا المشهور باطل لان تركب الماهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة معا
ممتنع والا لزم ان يكون لماهية واحدة حقيقتان مختلفتان وبيان ذلك انه لو جاز ذلك
فلا شك انه اذا حصلت الاجزاء المحمولة في العقلية حصلت فيه ماهية المركب فلو كان له اجزاء خارجية
ايضا وحصلت تلك الاجزاء في العقل كانت الماهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول الماهية في
العقل الا حصول جميع اجزائها فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ في الحكمة المشرقية بان تعريفها
بمجموع الاجزاء الخارجية تحديد تام حيث لم يبق جزء اصلا فنقول ان لم تشتمل تلك الاجزاء المحمولة
على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة لماهية المركب وان اشتملت عليها فان لم تشتمل
على امر زائد مما هو اجزاء خارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية بعينها هي الاجزاء العقلية
فلا يكون احدهما محمولة والاخرى غير محمولة وان اشتملت عليه كانت الماهية الملتئمة من مجموع تلك
الاجزاء حقيقة اخرى غير الملتئمة من الاجزاء الخارجية فيكون لشيء واحد ماهيتان مختلفتان

مختلفتان لا يقال نختار انها لا تشتمل على امر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة
مشتقات والخارجية مباديها لانا نقول ما اشتمل عليه المشتق دون المبدا من النسبة
لا يصلح ان يكون معتبرا في الجزئية ضرورة كون النسبة خارجة فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا
في الجزئية لاشتملت المحمولة على امر زائد هذا خلاصة ما تمسك به في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية
وخارجية معا وانت خبير بضعف هذا التمسك فانك قد عرفت ان الجزء المحمول بما هو محمول ليس بجزء
حقيقة لامتناع الحمل فيما هو جزء حقيقة بل هو جزء للحد وحد الشيء ليس ماهيته بل الدال على ماهيته
فان اجزاء المحمولة مشتملة على امر زائد بالاعتبار وهو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن
الماهية وغير مشتملة على امر زائد بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي وبالتحقيق
ان كل مركب من الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية له اما في الخارج وهي
المادة والصورة الخارجيتان واما في العقل فقط وهي المادة والصورة العقليتان وكل مركب
من الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة الخارجيتين سواء كانت مادة اولى او ثانية مركب
من الاجزاء العقلية المحمولة اذ ليس المراد من الاجزاء المحمولة هنالك الا تلك الماخوذة لا بشرط
ففي السرير مثلا الخشب جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا اخذ لا بشرط وقيل الخشب ذو هيئة
مخصوصة يحصل حد السرير المؤلف من جنسه وهو الجسم الماخوذ لا بشرط وفصله وهو
الهيئة المخصوصة الماخوذة كذلك ولا تشتمل على امر زائد على ما هو معتبر في تقوم حقيقة
السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد وخارج عن المحدود ولا يلزم من ذلك
ان يكون الحاصل في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان يكون للسرير حقيقتان
مختلفتان هذا البحث الثاني قد مر مرارا ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج بوجودات

متعددة ولذلك امتنع الحمل فيها بينها بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود
واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة والصورة
موجودات بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد وهذا هو المشهور وما اطبق عليه
الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة ايضا موجودتان بوجود
واحد كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على قسمين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان ينضم
شيء الى شيء آخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب كثرة بالفعل
كتركيب البيت من اللبنات وتركيب المعجون من الاجزاء المائية والهوائية والثاني التركيب
الاتحادي وهو ان يصير الشيء عين شيء آخر ومتحدا معه ويكون كلاهما في المركب ذات
واحدة هي عين كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة زيد كاتبا فهما ذات واحدة في الخارج ومعنى
التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا
ولا يكون عين الجزء الآخر ثم يصير عينه او الى انهما قد يكونان امرا واحدا ثم قد ينعدم ذلك
الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث هو عين الآخر كالجسم والنامي فانهما
امر واحد هو الشجر ثم اذا قطع الشجر من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث هو عين الجسم
وتركيب الجسم من الهيولى والصورة من هذا القسم قال وليجعل البيان مخصوصا في الهيولى
الثانية مع صورها لتقاس عليها سائر الهيوليات مع صورها فنقول ان الاجزاء العنصرية
ليست حاصلة بالفعل في المواليد مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكان ذلك
الجزء بعينه نارا وياقوتا اما الاول فظ واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في مادتها
سريانيا على ما اطبقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل

الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فاذن تركب المواليد من الاجزاء العنصرية ومن
صورها ليس من قبيل القسم الاول بل العناصر ينقلب غذاء او الغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة
علقة والعلقة مضغة وهكذا شيئا فشيئا الى ان يتلبس صورنا ولا يبقى ما هو السابق في هذه الانقلابات
باقيا بالفعل مع اللاحق حتى يكون فيه كثرة بالفعل نعم للعقل ان يقسم كل واحد منها بحسب آثاره
وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار آخر وبعضها صورة له باعتبار
وفصل باعتبار آخر واستعضد ذلك بما ذكره الشيخ في بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحدة
بحسب الذات متعددة بحسب المعنى وبامثال ذلك من عرف ما يدل على ان الهيولى ليست بحسب وجودها
الا بالقوة وبانه لو كان تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين فيه بالفعل لم يصح تعريف
الصورة بانها ماهية الجسم لكن الشيخ عرفها به حيث قال في طبيعيات الشفا وصورته اي صورة
الجسم هي ماهيته التي بها هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واما اذا كان تركب الجسم منهما على ما ذكرنا
من كونهما ذاتا واحدة صح تعريفها به لان هذا الامر الواحد هو صورة في غاية الامر ان للعقل ان
ينتزع منه امرا مبهما قد صار عين الامر الواحد الموجود في نفس الامر واستدل عليه ايضا بانه
لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم في الخارج لامتنع صدق المادة عليه باي
اعتبار اخذ لما نقل عن بعض المحققين من ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل
بعضها على بعض وعلى المركب فان المتغايرين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن
يمتنع ان يقال ان احدهما هو الآخر بالبديهة لكن المادة تحمل على المركب اذا اخذت بوجه يصير به
جنسا فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك
اجاب بان العلة المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل لاذا صار هذا الواحد كثيرا يحلله العقل بحكم

بعيبنية بعضها البعض ولا حجر في ذلك كالطبيب المعالج لنفسه وكالمهية المقتضية لعوارضها الجوالة
مواطاة عليها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ
هناك امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه
الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه ذلك ضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقائق كالعظم واللحم
المخ وغير ذلك فكيف يكون امرا واحدا لا كثرة فيه بالفعل اجاب بان يكاب ان لحم الفرس
مثلا ليس موجودا واحدا على حدة بل هو بعض تحليلي من موجود وكذا سائر اجزائه كما في
الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة وفي
الفرس مختلفها كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي تقع فيها
الحركة الكيفية انواع مختلفة وكذا في الكرة الواحد كفلك الثوابت اذ بعضها جرم
الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقائق واستشهد بقول شيخنا في المحصل من ان
اجزاء الحيوان والنبات بالقوة لان كلما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة
فان قلت فكيف يكون بقول في الانسان المركب من البدن والنفس وهي جوهر مجرد
وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد اجاب بمنع
لزوم ذلك اذ ليس هناك مادي بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من وجودهما متحدا
ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي يحلله العقل باعتبار بعض آثاره كقبوله الابعاد والنمو
والحس التي تقتضي تلبسها لان يكون له مقدار وحيز ووضع الى جوهر قابل للابعاد نام
حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض آثاره كادراك الكليات الذي لا يقتضي
تلبسه لان يكون له المقدار والحيز والوضع الى جوهر مدرك للكليات هو النفس المجردة

المجردة وكما جاز ان ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كان مات الفرس وبقي فيه
المقدار والشكل دون النمو والحس كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز
ويبقى ادراك الكليات وح يخرج ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع
ذلك هذا خلاصة ما تمسكا به في هذه الدعوى وذب عنها قد لخصناه غاية التلخيص وقررناه
نهاية التقرير ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد اما اولا فلان ما توهمه من معنى التركيب الاتحادي
ليس تركيبا اصلا اذ لا يتوهم احد ان بين زيد والكاتب تركيبا الا في اللفظ بل التركيب هناك انما
هو بين زيد والكتابة وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين متصادقين اذ التركيب لا يكون الا من اجزاء
ولا تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر مرارا واما ثانيا فلان كون حلول صور المواليد في موادها
سريانيا لا يقتضي حلولها في كل جزء من اجزاء العناصر بانفراده فان مادتها ليست الا المجموع العناصر
من حيث هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء مجموع لا مطلقا وسيأتي فيه كلام في مبحث
المزاج واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة السابقة كصورة اللاحقة الغذاء مع
كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا ووجوب مع بقاء
المادة مع فساد الصورة دليل قاطع على مغايرتهما للقطع بامتناع اتحاد ما مضى مع ما بقي واما
رابعا فان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة بالمعنى على ما نقل من الشيخ هو انهما ليسا
بجزء من متباينين في الوضع لا اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك يصح حمل احدهما على الآخر وكون
الهيولى بالقوة لا يدل على اتحادها مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك واما خامسا فلان الحمل بين
المادة الصائرة جنسا باعتبارين المركب ليس بسبب الربط بينهما في ما نقل عن بعض المحققين بل
بسبب انها تصير بعد اعتبارها جنسا متحدا مع المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة

واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة المتكثرة كما في الطبيب المعالج لنفسه لا مطلقا واما سابعا فلان القول باتحاد اجزاء الحيوان مع ما فيه يستلزم حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل راسا الى غير ذلك واما ثامنا فلان اجزاء الكيفية الواحدة والكثرة الواحدة مثلا والمشهور ان كلا ما فيه وحدة بالفعل فالكثرة فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه لا مطلقا هذه جملة من المفاسد وتركنا كثيرا منها المبحث الثالث هل يجوز تركب ماهية من امرين متساويين او امور متساوية ام لا القدماء على الامتناع وبنوا عليه في المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور المتاخرين على الجواز والمشهور من ادلة المانعين وجهان الاول وجوب تحقق الحاجة بين اجزاء الماهية والمساواة مانعة منها لعدم الاولوية وامتناع الدور ورد بمنعها في الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور مع اختلاف الجهة وايضا لا يلزم من تساويهما في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز احتمال البعض بالاولوية اقول والجواب عن الاول هو ان تركب الماهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدمة على مرتبة الوجود وهي متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في مرتبة التقرر غير متصورة الا بالتعيين والابهام وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق الثاني ان كل ماهية اما جوهر او عرض وعلى الاول يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احدى مقولات العرضية التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها من المتساويين ولو فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر مثلا نقول كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا لكان

الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا على الاول لانه اما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا والمطلق خارج منه فيلزم ان يكون الشيء جزء لنفسه وهكذا في سائر المقولات وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات في المقولات العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا في الوابر وانما ادعوا انحصار الاجناس العالية في احدها مع امكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها وقد صرحوا بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما جوهر او عرض ممنوع ان اراد مفهومي الجوهر والعرض ومسلم ان اراد ما يصدق عليه لكن لا نم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم كون الشيء جزء لنفسه وانما يلزم لو كان ذاتيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز ان يكون عرضيا ولا ينافيه تسليم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يمكن كون شيء من الاجناس جنسا لجميع ما يصدق عليه وايضا ينتقض هذا الدليل بتركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان يقال لو تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما انسانا او لا انسانا الى اخر ما سبق في مبحث الجواهر ومستند المتاخرين ضعف ادلة القدماء وقد عرفت وجه الذب عن الاول فهو المعول واعلم ان الشيخ ذكر في الشفا ان الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على الماهية المتفقة افرادها وهو النوع او المختلفة فيها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والا لدل على الماهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسم وظ ابتنا ذلك على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين على ما قيل وقال الاستاد واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كلية بالقياس اليها مقولا في جواب ما هو فلا شك انه يصلح المميز الذاتي لها

مما يشاركها في الوجود او في جنسها ثم قال وهذا هو المسمى بالفصل ثم رسمه بانه كلي يحمل على الشيء
في جواب ما هو اي شيء هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه في الشفا ولما كان كلام الاشارات
موهما لتجويز تركب الماهية من امرين متساويين كما ترى حاول المص قدس سره في شرحه لتوجيهه
فقال والفصل قد يكون خاصا للجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد في غيره وقد لا يكون كالناطق
للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل و
يتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على تقدير الاول فعن كل ما عداه مما
يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فان الانسان لا يمتاز
بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد
بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنسها ثم قال وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه
الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجوابيها هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو لها واخص منه
والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتمييز المختص به عما يشاركه
في الجنس الذي يعمها ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين
متساويين وليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا الاصول
التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن هذه التمحلات انتهى كلامه اعلى الله مقامه واعترض عليه بان
مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع ما عداه من المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل
التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق اقول
والجواب عنه ما اشرنا اليه من ان كل فصل للماهية يجب ان يميزها من حيث يميزها وان كان اعم منها
لا من هذه الحيثية فالناطق لو كان مميزا للانسان عن المشاركات في الوجود لوجب ان يختص به فيما بين

بين مشاركاته في الوجود والمركب كما هو المفروض يجب ان يكون مميزا عن المشاركات في الجنس لا في الوجود
فانه مختص به فيما بين مشاركاته في الجنس فليتدبر

في الكلام في تشخص الماهية

اعلم ان الماهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانع من الشركة والتشخص منها نفس
تصورها مانع منها فلا بد فيه من امر زائد وهو ما به يمتنع تصوره عن الشركة وهو المراد من التشخص و
ليس هو شيئا من العوارض المشخصة التي يقال لها ما به التشخص ومنشأ الكلام فيها اذ ليس شيء منها
داخلا في قوام الشخص من حيث هو شخص بل هو عوارض خارجة من التشخص متوقفة ومنها
على صيرورة الشخص شخصا لا محالة ليس شيء منها مما يمنع الشركة منه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص
والكلام انما هو فيه فلا بد ان يكون هو شيئا ليس له ماهية كلية كالوجود وهو متحد مع الماهية في الخارج
زائد عليها في الذهن كالوجود على ما حققنا من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود الخاص
كما صرح به المعلم الثاني في تعليقاته فهو نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد
على الوجود لانه متاخر بالطبع عنه فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع
الشركة اي لم يكن بحيث يمنع تصوره من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون
العكس بناء على وجود الطبائع عند من يقول به واجيب بانه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام
لتم هذا الدليل على الزيادة ولا حاجة الى اخذ التاخر بالطبع لكن يرد انه انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام
على وجه السببية وهو مم لكنه غير ثابت بل هو ممنوع بالضرورة وليس مراد من يقول بوجود الطبائع
ذلك كما عرفت واما ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا السيد المدقق من ان التشخص انما هو بنحو الادراك
فلو ادرك الماهية بالاحساس مثلا كان المدرك شخصيا وجزئيا وان ادرك بالعقل كان كليا
وليس هناك تفاوت في نفس المدرك بل في نحو الادراك فقط لا بامر ليس له ماهية كلية ففيه

الى الماهية نسبته اليها نسبة الفصل الى الجنس وتعمان ذالك هو مناط التشنيع على الحكماء وعدم
شموله علمه تع للجزئيات المادية وان ذالك اى اشتمال التشخص على امر ليس له ماهية كلية غير مطابق
لاصول القوم حيث حصروا الممكنات فى مقولات العشر حتى قال فى التعليم الاول لا استطيع ان
يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فبعيد عن المحقق كيف ويلزم على هذا ان لا يكون الماهية الموجودة
فى الخارج من حيث هى موجودة فيه شخصا فيرد المحذور ذالك ولا ينفع انكار ذالك فى دفع التشنيع
عن الحكماء اذ الوجود عندهم ليس له ماهية كلية كما عرفت بل تحقيق مذهبهم فى علم البارى تع مبنى على هذا
الشئ وكون التشخص مما ليس له ماهية كلية لا ينافى حصر الممكنات فى المقولات كما لا ينافى كون الوجود
كذالك اذ تشخص كل مقولة من جنس تلك المقولة فى الخارج ومغاير لها فى الذهن كما فى الوجود
على ان المراد ان كل ما يذكر لابد ان يصدق عليه واحد من المقولات لا ان يكون جنسا له والا
لزم جنسيتها للفصول وهو حط قطعا هذا وهذا الذى ذكرنا اعنى كون التشخص متحدا مع الماهية
فى الخارج وزائدا عليها فى الذهن هو معنى اعتباريته على ما قال **والتشخص من الامور**
الاعتبارية والمشهور فى اعتباريته وجهان الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص وننقل
الكلام اليه ويتسلسل وهو ضعيف اذ لا يلزم ان يكون كل موجود له تشخص زائد الا اذا كان له
ماهية كلية ولا يجب كليته كما فى الواجب بل فى الوجودات الخاصة مط كما عرفت فيجوز ان يكون افراد
التشخص متشخصة بذواتها ويكون تشاركها فى مفهوم التشخص وهو كون الماهية بحيث لا يشاركها
شئ فى العوارض كما سيأتى وذالك كما فى الوجود وظ ان الكلام ليس فى اعتبارية مفهوم التشخص كما
فى الوجود الثانى انه لو وجد فى الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع على تميزها فان كان
بهذا التشخص دار والا تسلسل واورد عليه بمنع توقفه على تميز سابق كما فى حصص الاجناس بالنسبة

الى الفصول وهو غير وارد لان الفصول ليست باعراض بالنسبة الى الحصص بل هى علل مقدمات
عليها بخلاف التشخصات بالنسبة الى الحصص الانواعية فانها موضوعات لها ويجب تقدم الموضوع
بالتميز كما بالوجود واقوى ما تمسك به القائل بعينية التشخص هو انه جزء للشخص مثل زيد الذى لا شك
فى وجوده فى الخارج وليس هو مفهوم الانسان مثلا وحده والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق
عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شئ اخر سميناه التعين فيكون ذالك الشئ الاخر جزءا للموجود
فى الخارج وجزء الموجود الخارجى موجود فى الخارج والجواب عنه ان جزء الموجود فى الخارج انما
يجب كونه موجودا فى الخارج اذا كان جزءا خارجيا له ولا نم كون التشخص كذالك بل هو جزء ذهنى لان
نسبة الماهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم فى العقل يحتمل ماهيات متعددة و
لا يتعين لشئ منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا فى الخارج ولا يتمايزان
الا فى الذهن كذالك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة ولا يتعين بشئ منها الا بتشخص ينضم اليها
وهما متحدان فى الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان فى الذهن فقط والاشخاص تمايزها فى الوجود
الخارجى هو بانها بمتشخصاتها وهذا هو المراد من كون التشخص اعتباريا اى ليس له وجود فى الخارج
عليحدة بل هو متحد الوجود مع الماهية كما مر فان قلت فيلزم من ذالك كون وجود الماهية
الغير اعتباريا بتبعية المعنى قلت لما كان الماهية النوعية محصلة فى ذاتها وليس ابهامها
الا بحسب خصوصيات الهويات لا بحسب الماهية فى ذاتها كان الوجود وجودها منسوبا اليها بالذات
والى حصصها الهوية التى هى المراد من التشخص منسوبا بالعرض وهذا بخلاف الماهية الجنسية بالقياس
الى الفصل فان الجنس والفصل فى البسائط كلاهما اعتباريان والوجود المنسوب الى الماهية البسيطة
بالذات منسوب الى كل منهما بالعرض وهذا الذى ذكرنا هو الفرق بين الاستدلالين اعنى الاستدلال

بجزئية الطبيعة اعنى المهية لا بشرط شئ للتشخص الموجود فى الخارج على وجود الكلى كما مر سابقا
والاستدلال بجزئية التشخص للتشخص الموجود على وجود التشخص حيث استلزم الاول دون الثانى وظهر
ايضا مما ذكرنا فساد زعم المحقق الشريف حيث قال ومن ههنا اى من كون نسبة المهيات الى التشخصات
كنسبة الجنس الى الفصل وكون الاشخاص مما يتهافت فى الوجود الخارجى يعلم انها لا تشخصات لها اذ لا
وجود فى الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود
الطبايع ان اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة فى الخارج مشتركة بين افرادها لزم
ان يكون الامر الواحد بالشخص فى امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة وان اراد ان فى الخارج
موجودا اذا تصور وهو فى ذاته اتصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما مر انما
ان الموجود فى الخارج متعين فى حد نفسه فلا يكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان
اراد ان فى الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته حصل منه فى العقل صورة كلية
فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود فى الخارج الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها
فلا نزاع الا فى العبارة انتهى كلامه فليتدبر ولا تستدل بما يبتنى على الاشتباه بين التشخص وبين ما به
التشخص من العوارض المشخصة وبين الكلى بمعنى كون الشئ امرا اعتباريا وبينه بمعنى كونه عدميا
لشئ ولما كان الخبط فيه ظاهرا اعرضنا عن ذكره والجواب عنه **فانظر اليه** اى الى التشخص
من التشخصات **من حيث هو امر عقلى وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه**
اى فى كونه امرا عقليا مميزا للمهية وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخصات فلا بد ان يتميز التشخص
المذكور عن غيره فى هذا المفهوم بامر هو تشخص من التشخصات لا محالة ويكون مشاركا له فى ذلك المفهوم
فيحتاج الى تشخص آخر وهكذا ولكنه لا يتسلسل بل **ينقطع بانقطاع الاعتبار** كما فى سائر

الاعتبارات على ما عرفت مرارا فان الغرض من هذا الكلام دفع هذا الشك المتوهم والتحقيق
فى الجواب كما عرفت هو ان مفهوم التشخص عرضى بالقياس الى ما تحته من التشخصات لا ذاتى لها فلا يحتاج
الى مميز غير نفس ذات كل واحد منها فلعل المصنف بنى الكلام على التسليم فليتدبر هذا هو الكلام فى التشخص
واما ما به التشخص اى ما بسببه يتشخص المهية اى ما ينبغى ان ينضم الى المهية حتى يحصل لها
التشخص والامتياز عن الغير **فقد يكون نفس المهية** اى فقد لا تحتاج المهية الى امر ينضم
اليها حتى يحصل لها التشخص بل يكون بنفس ذاتها ممتازة عن غيرها لكونها بنفس ذاتها قابلة للوجود
غير محتاجة الى القيام او التعلق بالمادة كالمجردات العقلية **فلا يتكثر** اى فلا تكون تلك
المهية متكثرة الافراد بل يكون منحصرة فى فرد هو هى التى قد قبلت الوجود بنفس ذاتها ويكون كون
تلك المهية كلية باعتبارها مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذى قد قبلته فتكون كثرة الافراد منها
مفروضة فرضية لا واقعية وذلك لان معنى الواحد لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور متكثرة
مقترنة ضرورة ان ما لم يتكثر لم يكن مقارنه سببا للتكثر والامور المتكثرة ما لم يقترن بالشئ لم
يكن موجبة لكثرته والمفروض ان المهية المذكورة غير مقارنة للمادة التى هى مستند التكثر على الاطلاق
كما يجئ بيانه فى الشق الثانى **وقد يستند الى المادة** اى قد يكون المهية محتاجة فى
حصول التشخص الى انضمام امور متكثرة مستندة الى المادة لكونها مادية محتاجة الى المادة فى
قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها تلك الامور المستندة الى المادة والمراد من المادة ههنا
ما يشمل الموضوع كما لا يخفى ولما كان كون تلك الامور المتكثرة متشخصة موقوفا على كونها متشخصة
دون انضمام الكلى الى الكلى لا يفيد التشخص كما سيجئ وصف المادة بقوله **المتشخصة بالاعراض**
الخاصة الحالة فيها فيكون تشخص تلك الامور بالمادة وتشخص المادة بالاعراض المخصوصة

اى الغير المشترك فيها وهى الوضع والاين والزمان قال الشيخان فى تعليقاتهما التشخص هو ان يكون
للمتشخص معان لا يشاركه فيها غيره وتلك المعانى هى الوضع والاين والزمان واما سائر الصفات واللوازم
ففيها شركة كالسواد والبياض وقال الشيخ فى تعليقات الاحوال والذوات معا مشترك
فيها والنسبة اما ان يكون نسبة معقولة او نسبة محسوسة والنسبة المعقولة مشترك فيها
والنسبة المحسوسة جزئية والا لم يكن محسوسة وهى اما ان يكون مكانية او وضعية والمكانية مشتركة
فيها لان مكانا لا يخالف مكانا اخر فى انه مكان بل انما يخالفه فى معنى اخر زائد على المكان وذلك
المعنى هو الوضع والوضع مخالف لوضع اخر لذاته لا بمعنى اخر فالوضع هو المتشخص لذاته لكن ما يتشخص
بالوضع يتشخص به لمعنى زائد على الوضعية لان وضعا واحدا يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما
يتم التشخص به اذا لم يختلف الزمان فكل شى ليس بزمانى ولا وضع له لا توجد له اشخاص كثيرة
كالعقول المفارقة انتهى فالمراد بالاعراض الخاصة اعنى الغير المشترك فيها ما لا يكون مشتركا فيها
فى الواقع سواء كان عدم الاشتراك فيها لذاتها كما فى الوضع او لامر زائد على ذاتها كما فى المكان و فى المتشخص
بالوضع واما الزمان فعدم الاشتراك فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق اعنى ان كل
جزء من اجزاء الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن
عدم الاشتراك فيه بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زائد على ذاته وهذا هو معنى كون الزمان من جملة
المتشخصات فان قلت قد قال الشيخ فى التعليقات متى هو الكون فى الزمان والزمان
الواحد والجزء يصح ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالتحقيق واما متى كل واحد منها فهو خلاف متى الاخر
فان كون كل واحد منها فى ذلك الزمان غير كون الاخر فيه والكون فى الزمان غير نفس الزمان و
اذا بطل كون الواحد فى زمان لم يبطل كون الاخر فيه انتهى ومثل ذلك قال فى الاين فلم لا يجوز ان يكون

ان يكون المراد من الزمان المعدود من المعانى الغير المشتركة فيها هو متى ويكون عدم الاشتراك
منه على الاطلاق لا بالاضافة قلت كون متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك
الواحد فلو كان تشخص ذلك الواحد بمتاه لزم الدور فظهر ان ما هو معدود من المتشخصات
هو نفس الزمان لا الكون فى الزمان فان قلت قال الشيخان فى تعليقاتهما الوضع يتشخص
بذاته وبالزمان فما معنى ذلك قلت معناه ما نقلناه من الشيخ من ان التشخص بالوضع
انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع المتحدة بالزمان يتشخص بالذات ويتشخص لا بالذات
والمختلفة بالزمان يتشخص بالزمان لا بالذات وليس لها مدخل فى تشخص الغير لكونها مما
يشترك فيه فان قلت فالمتشخص بالذات والذى ينتهى اليه افادة التشخص بالاخرة
وهى الاعراض الخاصة فلم اسند المص تشخص الامور المتكثرة التى هى ما به التشخص الى المادة
ثم يتشخص المادة الى تلك الاعراض ولم لم يسنده الى تلك الاعراض ابتداء قلت
تلك الامور لا بد من كونها متكثرة ايضا لا محالة كما لا بد من كونها متشخصة والتكثر ينتهى بالاخرة
الى المادة القابلة للتكثر بالذات فاسند تلك الامور من كلتا الجهتين اعنى جهتى التكثر
والتشخص الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض لتحصيل المطلوبين معا **ولا يحصل**
التشخص بانضمام كلى عقلى الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية
فى اى مرتبة كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر انه يفيد الانحصار
فى فرد والظاهر ان هذا الحكم بديهى بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور فى صورة
الاستدلال تنبيه عليه ومنهم من جعله استدلالا عليه فاعترض عليه بانه اذا جاز فى
العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويختص بنوع واحد كان الخاصة المركبة

مثل الطائر الولود فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى امتناع فرض
الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني بان كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عداه باعتبار
اخذ حتى على افراد نقيضه فان ج ليس ج من افراد المفروضة لج يمكن فرض صدق كل
من الكليين على افراد الآخر وذلك يستلزم فرض اشتراك المجموع مثلا لو اختص الطائر الولود
بشخص فنقول فيمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا الفرض مضمون بتضمن فرض
صدق الطائر الولود على الافراد وهكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطائر وهذا
وانما قيد الكلي بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع التشخص ومقرونا لا محالة
بالتشخص ليس كلك بل جميع الامور المتشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص
واما الكلي المنطقي فلا مجال لتوهم ارادته وقد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل المقابل للطبيعي
والمنطقي وفائدة التقييد بيان علية الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي
ما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من معقولين
معقول وليس بمحسوس وعلى هذا فلا يرد عليه الاعتراض المذكور فتدبر **والتميز يغاير**
التشخص ولبيان المغايرة قال **ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر**
بان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالآخر امتياز لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما
في الطائر الولود فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالآخر اخص مما كان قبل التقييد بخلاف التشخص
كل من الشيئين بالآخر بان يحصل بانضمام امر يعرض متشخصين تشخص كل منهما فانه لا يجوز
لما مر من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية وفرق آخر وهو ان التشخص للشيء انما هو
في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشاركات وقد وجد في بعض نسخ المتن قوله والتشخص

والتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص
المندرج تحت غيره متميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز وهو العموم
من وجه فان الاول يتحقق بدون الثاني في التشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم من المفهومات
والثاني بدون الاول في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا ويجتمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركته
مع غيره في مفهوم واعترض عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم
من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل
يستلزم عدم اعتبار تميزه فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص لان
كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتحقيق كما قال المحقق الدواني ان المشهور في النسب بين الكليات
وان كان اعتبار صدقها وكذبها في الواقع سواء اتحد الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ حالهما بحسب
الاعتبار ويحصل النسبة بينهما بحسبه كما فيما نحن فيه ولذ نظائر في كلام المصنف فيما سبق

في احوال الوحدة والكثرة وهما من لواحق الماهية ولهما احكام يتعلق

لها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنها في مباحثها فمن احوال الوحدة انها مغايرة للتشخص الا
ان المصنف لما انتقل من الكلام في التشخص الى الوحدة بسبب المغايرة الى التشخص فقال **و**
التشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا يصدق عليها من
حيث هي كذلك انها واحدة بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليها من حيث هي كذلك انها متشخصة و
ذلك ظ **وهي** اي الوحدة **تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو**
كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اعني ما صدق عليه الكثير اذا لوحظ من حيث
هو كثير اعني من حيث هو مقيد بالكثرة وموصوف بها لا بان يكون الكثرة جزءا للموضوع بل بان يكون

فتبدله خارجا عنه يصدق عليه انه موجود في الخارج والا لصدق عليه من حيث هذه الملاحظة
انه واحد وان صدق عليه من حيث حمله انه واحد والحاصل ان موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود
اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة والمنافاة
تستلزم مغايرة ما يتصف بهما في زمان واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الكثرة والوحدة منافاة بالذات
فليس كذلك كما مر ولو اريد ان بينهما منافاة في الجملة فمعلوم تحقق المنافاة في الجملة بين الكثرة والوجود
كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال **ويساوقه** اي يساوق الوحدة الوجود
فكل واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس فالكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست بموجودة كما
ليست بواحدة ودعوى ان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافها بالوجود بخلاف وصف الوحدة غير مسموعة
واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس الوجود الشخصي لكان تفريق الجسم البسيط الواحد اعداما
له واتحاد الجسمين احداث من كتم العدم وبطلانه ضروري فالجواب عنه انما يلزم ذلك لو لا وجود
المادة فاما مع القول بها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة وكما زالت وحدتها زال وجودها
والتحقيق لان المادة المتصفة بالوحدة بالعرض والاشبه ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص
متحدة بالذات متغائرة بالاعتبار كما اشار اليه الفارابي في تعليقاته هنا ثم اعلم ان الشيخ قال
في الهيات الشفاء الذي يصعب الان علينا تحقيق ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا ان الواحد
هو الذي لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة
فمن الضرورة ان تحد بالواحد لان الواحد مبدا الكثرة ومنه وجودها وماهيتها ثم اي حد حددنا
به الكثرة استعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما يقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدات
فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع يشبه

يشبه ان تكون الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات والواحدات او الاحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا
اللفظ يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وانا قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فنكون قد اخذنا في حد
الكثير الواحد ونكون بعدما اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا فما اعسر
علينا ان نقول في هذا الباب شيئا نعتد به لكنه يشبه ان تكون الكثرة ايضا اعرف عند تخيلنا و
ان تكون الوحدة والكثرة من الامور التي متصورها بدهيا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها
من غير مبدأ لتصورها عقلي بل ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا عقليا
وهنالك ناخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها
فيه المذهب الخيالي ليومي الى معقول عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي
الشيء الذي ليس فيه كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بذاته الذي يقابل هذا الامر
وليس هو فنبه عليه بسلب هذا عنه انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله **ولا يمكن تعريفها**
اي الوحدة **الا باعتبار اللفظ وهي اي الكثرة عند العقل والخيال يتساويان في**
كون كل منهما اعرف بالانقسام اي الاعرفية الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة
اعرف عند الخيال وهذا هو المراد من الانقسام ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة نفسهما بالتسوية
الاعرفية عند العقل والخيال فاخذ الوحدة للاعرفية عند العقل واخذ الكثرة الاعرفية عند
الخيال ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة ان اخذتا من حيث هما امران كليان فلا يدركان
الا بالعقل وان اخذتا من حيث هما حاصلتان في المحسوسات فلا يدركهما الا بالقوة الجسمانية
الخيالية او الوهمية فلا وجه لتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى الاعرفية عند
الخيال واجاب عنه المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اي النفس الناطقة

لكنها قد ركت الكليات بذاتها والجزئيات بآلاتها فتدرك اولا بالاتها جزئيات متكثرة يرتسم
صورها فى تلك الآلات ثم تنتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية يرتسم فى ذاتها وهى
معروضة للوحدة كما كانت جزئياتها معروضة للكثرة ولا شك ان المرتسم فى ذات النفس يكون اقرب
منها واعرف عندها بالنظر الى ذاتها وحدها من المرتسم فى الاتها وان المرتسم فى آلاتها اقرب منها
واعرف عندها من حيث هى ماخوذة مع الاتها فكذا حال عارضيهما اعنى الوحدة والكثرة واورد الشارح
القوشجى انه قد يرتسم فى النفس صورة كلية كثيرة فكما ان الجزئيات المرتسمة فى الآلة معروضة
للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة فى النفس وكما ان كل واحد من تلك الكليات معروض للوحدة
كذلك كل واحد من الجزئيات المرتسمة فى الآلة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض بما ارتسم فى النفس
والكثرة بما ارتسم فى الخيال واقول ان فى الكثرة مفصلا يتعين على تصورها وملاحظتها
كما اعنى مفصلة الخيال سواء كانت الكثرة مرتسمة فى النفس او فى الخيال فتلك الكليات الكثيرة
المرتسمة فى النفس اذا ارادت النفس ملاحظتها من حيث هى كثيرة لا يتيسر ذلك الا باعانة الخيال
بخلاف الوحدة فانه لا يحتاج تصورها وملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة
فى النفس او فى الخيال وذلك ظاهر بالوجدان وهذا هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال
وعرفته عند ان الكثرة لكونها خيالية لا تحتاج الى تعريف اصلا ولهذا قال تحصلها اولا واما الوحدة
فقد يحتاج الى شبه لفظى يشير الى معنى حاصل فى النفس بذاته عن خاص عندها لكونه مسلوبا عنه
هذا الحاضر فى الخيال المسمى بالكثرة فليتفطن واما ما اجاب به المحقق الدوانى من ان التعقل
الصرف انما هو العلم الاجمالى المستفاد من المبادى العالية والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى
وان الخيال لا يتمكن من تخيل امر واحد من جزئيات الدال على الكثرة حيث لا يرتسم فيه الا الصور

الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص الى غير ذلك بمعنى ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا بخصوصها
وحدها بل مع مجموع الامور المقترنة فيرد عليه ان حصر التعقل فى العلم الاجمالى غير مطابق للواقع وان
المجموع المدرك للخيال كما هو معروض للكثرة معروض للوحدة ايضا لا محالة بل الوحدة ايضا مدركة للخيال
فى ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد المدققين من ان الاحاد اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها
اذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة الاحاد والكثير اسبق الى الخيال من احاده اذ الخيال يجب
ان ينال المؤلف اولا ثم يؤلف تفصيل اجزائه فانه يرد عليه ان الكلام فى مطلق الوحدة لا فى ضمن الكثرة
وان الخيال كما ينال المؤلف اولا ينال من حيث انه واحد فليتدبر **وليست الوحدة امرا**
اعتباريا زائدا على المهية بحسب الوجود الخارجى والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة ثم
هى ايضا واحدة وهكذا فيلزم التسلسل بل هى عين المهية فى الخارج وزائدة عليه فى العقل كالوجود
والتشخص وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قال **بل هى من ثوانى المعقولات**
وقد عرفت معناها فيما سبق **وكذا الكثرة** ايضا لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها واذا
اذا عرفت المراد من نفى عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودها
فى الاعيان حيث قال فى الهيات الشفا ان العدد له وجود فى الاشياء ووجود فى النفس
وليس بقول من قال ان العدد لا وجود له الا فى النفس شيئا يعتد به اما انه قال ان العدد
لا وجود له مجردا عن المعدودات التى فى الاعيان الا فى النفس فهو حق فانا اذ قد بينا ان
الواحد لا يتجرد عن الاشياء فائما بنفسه الا فى الذهن فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد
واما ان فى الموجودات اعدادا فذلك امر لا شك فيه اذ كان فى الموجودات وحدات فوق واحد
انتهى **وتقابلهما ليس لتقابل الاضافة العلية والمعلولية والمكيالية** و

والمكيلية لا تقابل جوهري بينهما يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو
بالعرض لكونهما معروضين لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة
مقومة للكثرة ومكيالها تفنيها اذا احدث منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من الكيل وليس
بينهما تقابل بالذات اما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات والوحدة
اذا حلت في موضع الكثرة لا يبطلها اولا وبالذات بل انما يبطل اولا وبالذات وحدات الكثرة
ثم يبطل الكثرة ببطلان وحداتها الثاني ان من شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد
بالعدد اي بالشخص كما سيأتي وليس لوحدة بعينها وكثرة بعينها موضوع واحد بالشخص بل بالنوع
وقد يجعل ذلك اعني وحدة الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع
المتقابلين لا يجب كونه واحدا بالشخص كما سيأتي وأما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة
في الكثرة مقومة لها وكيف يكون ماهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم العدم يتألف
من ملكات يجتمع وكذا ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون مركبا للملكة من اعدامها واما
تقابل السلب والايجاب فلمثل ذلك ايضا واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليس انما يعقل
ماهيتها بالقياس الى الوحدة حتى يكون انما هي كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة
وفرق بين ما لا يكون الا بشيء وبين ما لا يعقل ماهيته الا بالقياس الى شيء وايضا لو كان بينهما
تضايف لكان يعقل ماهية كل منهما بالقياس الى الآخر فكان يعقل ماهية الوحدة من حيث هي
وحدة بالقياس الى الكثرة ولكانتا متكافئتين في الوجود وظاهر ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة
ما قاله الشيخ في الهيات الشفا واما ما يقال في كون التقابل بينهما بالذات من انا اذا نظرنا
الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما علة للآخر او مكيالا له جزمنا بان الشيء

الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فيجاب عنه بانه لو اراد
ان العقل يحكم ببيانه لو اثبت العوارض التي جعلت وسائط في التنافي بينهما فهو مم وان اراد ما هو المتبادر
من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة تلك الوسائط فرد
عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة في التصديق دون الثبوت لجواز ان يكون امتناع اجتماعهما مستندا
في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات **ثم معروضهما قد يكون و
واحدا فله جهتان** لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة بالضرورة
فجهة الوحدة وان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها اي لم يكن غير خارجة
عنها والخارجة محمولة عليها بل يكون خارجة غير محمولة **فالوحدة عرضية** كما يقال نسبة النفس
الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه انهما متحدان في التدبير وهو ليس مقوما ولا عارضا لشيء
منهما اذ ليس محمولا عليهما بالمواطاة ولا بالاشتقاق اما الاول فلان نسبة النفس الى البدن مثلا اعني تعلقها
به ليست تدبيرا له بل هو سبب لتدبيره والتصرف فيه واما الثاني فلان المدبر ليس هو التعلق بل النفس
فهو عارض لها فان اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير او بين النسبتين في كونهما منشأ
للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سيأتي وان اعتبرت بين النسبتين في كونهما نسبة
كانت جهة الوحدة ح اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما اذا اعتبرت بين النسبتين في التدبير
فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما بينا ثم ان تثليث قسمة جهة الوحدة
بالتقويم والعروض ومقابلها وتسمية المقابل بالوحدة العرضية على ما ذكره المص والمتأخرون ليس في
كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما يكون جهة الوحدة فيه عارضا سواء كان محمولا او موضوعا بالواحد بالعرض
وغيره بالواحد بالذات وسمى وحدة النسبي وحدة بالمناسبة وجعلها من اقسام الواحد بالذات حيث

قال في الهيات الشفاء ان الواحد يقال بالتشكيك على معان يتفق في هيهنا لا قسمة فيها بالفعل من حيث
كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها متقدم ومتاخر ولذلك نعد الواحد بالعرض والواحد بالعرض
هو ان يقال في شيء يقابل شيئا آخر انه هو الآخر وانهما واحد وذلك اما في موضوع ومحمول عرضي كقولنا
ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمولان في موضوع كقولنا ان الطبيب هو
وابن عبد الله واحدا اذ عرض ان كان شيء واحد طبيبا وابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد
عرضي كقولنا الثلج والجص واحد اي في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات
منه واحد بالجنس ومنه واحد بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه واحد بالمناسبة ومنه واحد
بالموضوع ومنه واحد بالعدد ثم قال واما الواحد بالمناسبة فمثل ان حال السفينة عند الربان
وحال المدينة عند الملك واحدة فان هاتين حالتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض بل
وحدة ما نتحد بهما بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة لهما بالعرض واما وحدة الحالتين فليس
الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض انتهى ثم ان في كون وحدة النسبتين من القسم المقابل اعني مما لا يكون
جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضية على ما ذكروه بحثا او رده السيد المدققين وهو ان الظ
ان المراد من النسبتين هو التدبيران وليس التدبيران عرضا محمولا عليهما وانا اقول
لو سلم ان المراد من النسبة هيهنا هو التعلق الذي يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا لما في شرح
المواقف فلا نم ان اتحاد النسبتين انما هو في التدبير بل في كونهما تعلقا خاصا من شانه ان يكون
سببا للتدبير المخصوص كما ان اتحاد التدبيرين انما هو في كونهما تدبيرا مخصوصا ولا شبهة في كون التعلق
الخاص محمولا عليهما كما في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ ايضا بحث اورده المحقق الدواني وهو ان وحدة
النسبتين ان كانت لهما او لذاتي من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية وان

ان تكون كانت لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه وعلى الوجهين لا يصح جعله
قسما برأسه من اقسام الواحد بالذات واجاب عنه سيد المدققين بان المراد بجهة الوحدة
هيهنا ما يقال له الواحد نظرا الى حاله لا نظرا الى وحدة امر آخر وهي قد يكون عارضا منه للتكثر كالبياض
للقطن والثلج وقد يكون مقوما كجنس الانسان والفرس وقد تكون ذات الكثير لا من حيث
هي كثيرة كالواحد بالاتصال فان قول الواحد له وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر
الى وحدة الاتصال بل بالنظر الى حال ذاته المتصلة وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان بواسطة
عروض التناسب لهما لكنه ليس بالنظر الى وحدة التناسب بل بالنظر الى ذات المتناسبين فتكون
جهة الوحدة ذاتهما لا من حيث الكثرة ولذا لم يعدها الشيخ من الوحدات بالذات انتهى وفيه
تامل فان الشيخ قال في آخر الفصل واما الاشياء الكثيرة بالعدد فانما يقال لها من جهة اخرى واحدة
لا مفارق بينهما في معنى فاما ان يكون اتفاقهما في نسبة او في محمول لغير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس
اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة وهذا صريح في ان جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة هي النسبة
لا ذات الواحد وان النسبة محمولة ذاتها غير مقومة للواحد وبالجملة ان المقام لا يخلو من اشكال ثم
قال والظ من كلامه انه اراد بالمقوم ماهو المتبادر منه ولذلك حصر ما قومت جهة
الوحدة في اقسام الثلثة هي الواحد بالجنس والواحد بالفصل والواحد بالنوع ولم يعد فيه ما يكون
جهة الوحدة ذاته كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتناسب بل اشار الى هذا
القسم بقوله فالوحدة عرضية انتهى وفيه ان تسمية هذا القسم بالعرضية تجوزا مناسب على ان
ذلك لا يدفع المخالفة بين كلام المص وكلام الشيخ بحاله فيرد على التوجيه المذكور والمشهور ايضا
فيه لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات فان

اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف
النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه ولا يرد عليه ما
اورده هو من انه لو كان كذلك لزم ان يكون وصف الاقسام باسرها عرضية لكونه بالتبعية وبالعرض
على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان والفرس بالوحدة وصف
بحال متعلقه الذي هو جنسه وهكذا وذلك لان في سائر الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية
او عرضية محمولة على جهة الكثرة بخلافه وفيما نحن فيه هذا القسم فلعل هذا يكفي فارقا في كون الاتصاف فيه
بالتبع بخلاف غيرها هذا ثم انه لا يخفى مما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية
اعم من الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عده الشيخ من
جملة اقسام الواحد بالذات المراد به كما صرح هو به هو الواحد بالنوع الذي من شانه ان يصير واحدا
بالعدد فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد يكون من شان ذلك الكثير بالعدد ان يتحد فيصير واحدا
بالعدد وذلك كالمياه الكثيرة اذا جعلت ماء واحدا فتلك المياه الكثيرة حين هي كثيرة واحدة
بالنوع وذلك ظ وواحدة بالموضوع ايضا لان من شان موضوعات ذلك العدد الكثير ان تتحد الكثير
فتصير موضوعا واحدا لوحدة بالفعل بخلاف افراد الانسان مثلا فانها واحدة بالنوع وليس بواحدة
بالموضوع اذ ليس من شانها ان تتحد فتصير واحدا بالعدد **ولذ عرضت** حيثية الوحدة لجهة
الكثرة **كانت** هناك **موضوعات** معروضة لمحمول واحد كما في وحدة الحجر والثلج من حيث
البياض المحمول عليهما **او محمولات** عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين
للانسان الموضوع لهما وهو ضاحك عنه ومحمول عليه وهذا هو معنى العارض لمجموع قوله **عارضة
لموضوع وبالعكس** اى معروضة لمحمول صفة لمجموع موضوعات او محمولات من قبيل النشر

النشر على عكس ترتيب اللف كما شرحناه فيكون قوله وبالعكس عطفا على قوله عارضة لموضوع وعكسا له
فقط وجعل الشارح القديم عكسا لمجموع قوله محمولات عارضة لموضوع وعطفا عليه اى وموضوعات
معروضة لمحمول فاستدرك لفظ موضوعات وحملها على زيادة النساخ ودفعه المحقق الشريف بما
شرحناه به **ولذ قومت** حيثية الوحدة لجهة الكثرة **فوحدة جنسية** كوحدة الانسان
والفرس في الحيوان **او نوعية** كوحدة زيد وعمرو في الانسان **او فصلية** كوحدتهما
في الناطق **وقد تتغاير معروضهما** اى قد يكون معروض الوحدة غير معروض الكثرة وهو
الواحد بالعدد وهو على ثلثة اقسام قال الشيخ ان الواحد بالعدد لا شك انه غير منقسم
بالعدد من حيث هو واحد به بل ولا غيره مما هو واحد لكنه يجب ان ننظر فيه من حيث الطبيعة
التي عرض لها الوحدة ان تتكثر مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعة ذلك كالماء والخط فانه
قد يصير له مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه
اخر واما ان لا يكون مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه قد لا يتكثر من حيث طبيعته
من حيث هو انسان اذا قسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس و
بدن وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون فهو على قسمين اما ان يكون موجودا له مع
انه شيء ليس بمنقسم طبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا له مع ذلك طبيعة اخرى
فاما ان تكون تلك الطبيعة في الوضع وما يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة لا تنقسم من
حيث هي نقطة ولا من جهة اخرى فهناك طبيعة غير الوحدة واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه
فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي يفهم منه انه لا ينقسم وليس ذلك
الوجود بوضع وليس بمنقسم في طبيعة ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى

كنفس الوحدة التى هى مبدأ العدد اعنى التى اذا اضيف اليها غيرها صار مجموعها عددا فنى هذه الاقسام

من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه فى الذهن فضلا عن ممتد ما دته مكانية او زمانية ولنعد الى القسم

الذى يتكثر اى من حيث له الطبيعة الواحدة بالوحدة ومن حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون

الكثرة فى الطبيعة التى هى لذاتها معدة لكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون

فى طبيعته انما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها و ذلك هو الجسم البسيط مثل الماء فان

هذا الماء الواحد بالعدد ماء وفى قوته ان يصير هو باها كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل للمقارنة

السبب الذى هو المقدار انتهى قوله المصنف **فموضوع مجرد عدم الانقسام فهو**

وحدة شخصية بقول مطلق اشارة الى الوحدة التى هى مبدأ العدد اى الموضوع

الذى موضوعه مفهوم مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية يعبر عنها بالوحدة المطلقة من غير تقييد بما

يقابل وحدة النقطة والخط الحقيقى ذلك فاضافة موضوع المجرد عدم الانقسام من قبيل الاضافة

البيانية ولا يبعد ذلك ان يكون الموضوع هو نفس مفهوم عدم الانقسام الكلى ليرد عليه ان

هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية وقوله **والا فنقطة ان كان له مفهوم زائد**

ذو وضع اى وان لم يكن مفهومه مجرد عدم الانقسام بل كان له مفهوم زائد على مفهوم عدم

الانقسام وكان ذلك المفهوم الزائد ذا وضع فذلك نقطة شخصية اشارة الى قول

الشيخ فان كان موجودا له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان تكون تلك الطبيعة هى الوضع وما

يناسبه فتكون نقطة وقوله **او مفارق ان لم يكن ذا وضع** اشارة الى قول الشيخ

واما ان لا يكون للوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس وقوله **هذا ان لم**

يقبل موضوع الوحدة القسمة اى لا من حيث طبيعته التى عرض لها الوحدة كالماء

كالماء الواحد والخط الواحد ولا من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ **والا**

اى وان قبل القسمة باحد الوجهين **فهو مقدار او جسم بسيط** ان كان قبوله القسمة

من حيث طبيعته التى هى عرض لها الوحدة مقدارا وان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك

ان يكون تكثره فى الطبيعة التى هى لذاتها معدة لكثرة عن الوحدة المعدة وجسم بسيط ان كان قبوله القسمة

لا لذاته وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون تكثره فى طبيعته انما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غيرها

نفسها و ذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط ههنا ما يشترك الكل والجزء فى الاسم والحد

كالماء والياقوت **او جسم مركب** ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى فان المراد من المركب ما

يقابل البسيط بالمعنى المذكور اعنى ما لا يشترك الكل والجزء فى الاسم والحد كالانسان الواحد فقد

استوفى جميع الاقسام التى مرت فى كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام فى معروض الوحدة الذى لا يكون معروضا

للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك وذلك لان الاجزاء التى

اجزاء له من جهة التى عرض له الوحدة الشخصية بل اجزاء له من جهة اخرى مثل اجزاء الانسان الواحد

اذا قسم الى نفس وبدن **واعلم** ان تخصيص القابل للقسمة لذاته بالجسم ليس للحصر منه بل للتقسيم الى

البسيط والمركب لاستيفاء الاقسام فلا ينتقض بالهيولى والصورة وبما يحل فى المقدار دون محله حلول

سريان **وبعض هذه الاقسام اولى من البعض بالوحدة** اشارة الى ان الوحدة

مقول بالتشكيك على ما تحته كما فى كلام الشيخ فالواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وبالفصل وهما

من الواحد بالجنس وفيه وفى الواحد بالفصل تفاوت على حسب مراتبهما فى القرب والبعد وكل مرتبة من

الجنس اولى من الفصل فى تلك المرتبة لان الجنس مقول فى جواب ما هو وان كان الفصل اقل افرادا والواحد

بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم على حسب تفاوت مراتبها والواحد بالذات اولى من الواحد بالعرض

والعرض الخاص اولى تما بالعرض العام وكذا ذالك اولى من الوحدة العرضية والكثرة ايضا معقولة بالتشكيك
لكونها في كل عدد ازيد اولى منها فيما دونه **والهو هو** مركب جعل اسما فعرف باللام والمراد به الحمل
الايجابي مواطاة **على هذا النحو** اي على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام فكما تنقسم الوحدة الى جهة
اما مقومة واما عارضة فكذا جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة تتحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان
يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو واحد بخلاف الوحدة او في
التشكيك فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذا بعض افراد الحمل اولى بالحملية من البعض
عطف على في الانقسام
فان قيل على الاول فيكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو
بالحقيقة انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم آخر ينقسم باعتبار انقسامه فاي فائدة
للتعرض لخصوص هو هو وايضا هذا الكلام بعد الوحدة الشخصية واقسامها مع كونها غير مندرجة
في هو هو غير ملائم اجيب ان الهو هو انما اورده المصنف بعد تفصيل اقسام الوحدة الى ان اقسام
الاتحاد على نحو اقسام الوحدة وهو معنى مقبول من جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهو هو مخصوص بالاتحاد
في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد وان كان التغاير مخصص بعض وجوه الاتحاد فلا يقال زيد عمرو
واشار بقوله على هذا النحو الى ان انقسامه ليس بعينه اقسامها والى عدم جريانه في الوحدة المحضة من غير
كثرة واما عدم الملائمة فيندفع بانه وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة الكثرة لكنه
يجري فيها مع اعتبارها كما تقول زيد الكاتب زيد الضاحك **والوحدة في الوصف العرضي**
والذاتي تغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فوحدة النوع تسمى مماثلة والجنس مجانسة
والكيف مشابهة والكم مساواة والوضع موازاة والاضافة مناسبة والاطراف مطابقة **والاتحاد**
هو صيرورة شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء شيئا آخر وهذا هو معناه الحقيقي لانه

لانه المتبادر واذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن
الصائر شيء وينضاف اليه شيء آخر كصيرورة الماء هواء او الاسود ابيض او بطريق التركيب كصيرورة
التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين لا شبهة في جوازه بل في وقوعه واما بالمعنى الحقيقي فهو
محال والدليل المشهور عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وان بقي
احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث
امر ثالث واياما كان فلا اتحاد هذا وظ ورود منع الانحصار في الشقوق الثلثة عليه لظهور
احتمال ان لا يكون المتحقق بعد فرض الاتحاد شيئا منهما بل كان هناك صورة احدهما بعينه الآخر
وظ ان ذالك غير كل واحد من تلك الشقوق وقد يعترض المنع بانا لا نم انهما لو كانا موجودين لكانا
اثنين وانما يكون ذالك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين قبل الاتحاد
فلصارا واحدا ولا يلزم من ذالك حلول عرض واحد هو الوجود الواحد في المحلين وانما يلزم لو كان
الموجودان بوجود واحد ذاتين وليس كذلك بل هما متحدا ذاتا ووجودا والحق ان الدعوى بديهية
والمذكورة في صورة الاستدلال تنبيه عليها كما اشار اليه المصنف في شرح الاشارات وصرح به
المحققون وحاصل التنبيه هو تمييز المعنى المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة ليلتفت اليه الذهن
بخصوصه فيجزم ببطلانه ووقوع النزاع فيه انما هو للخلط والاشتباه بين المراد وبين غيره مما يطلق
عليه الاتحاد فلا ينافي كون الدعوى ضرورية فلا يرد ما اورده شارح المقاصد بقوله واتجه
بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من اتحاد الاثنين
على الاطلاق وقد يستدل بانه قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الآخر فان بقي ذالك التميز بعد الاتحاد
كانا اثنين لا متحدا وان لم يبق فقد زال ما ذاك التميز ضرورة زوال المتميز بزوال التميز فيكون هذا

فيا لاحدهما ومقابلا للآخر او قابلهما وحدة ثالث ولا يمكن ان يقال ههنا ما يقابل في الوجود بان يقال انهما

بعد الاتحاد متميزان بتميز واحد هو نفس التميزين الاولين لان كلا من التميزين الاولين كان قد امتاز

به احد الاثنين عن الآخر وهذا التميز لا يمتاز به احدهما عن الآخر فلا يكون نفسهما وبعضهم عليه

بانه لمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الآخر كان لازما لاثنينية التميز لا لذاته فاذا زالت ذا لمع

بقا ذاته متصفة بالوحدة هنا واذا بطل الاتحاد **فالهو هو** اى الذى هو اتحاد ما لا تميز **ليس الا مع**

جهتى تغاير واتحاد على ما مر في مبحث الحمل **والوحدة ليست بعدد**

لان العدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد والوحدة لا انفصال فيها الى وحدات كذا في الشفا قال المحقق

الشريف ومنهم من قال العدد ما يقع تحت العد فجعل الوحدة عددا لوقوعها في العد حتى عنده عدد

في نفسها ومبدأ لما عداها من الاعداد وليس عنده كون العدد نصف مجموع حاشيتى المساوي

القريب منه خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا العدد مساويا للكم المنفصل والنزاع لفظي انتهى

وقد يناقش في دخولها تحت العد ولذلك يقال عدد من في البيت فكان عشرة مثلا ولا يقال

عددته فكان واحدا فان قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العدد بل على

كونه عددا اجيب بانه وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد وكما يقع السلب

في جواب كم فانه يقال في جواب كم رجل في البيت ليس رجل فيها **بل هي مبدأ للعدد المتقوم**

بها لا غير اى لا بعضها بعض ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التى مبلغ مجموعها

ذلك العدد لا من الاعداد التى تحته فان العشرة مثلا متقومة بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا

اربعة وستة ولا خمسة وخمسة الى غير ذلك من الاعداد التى تحتها قال ارسطو على

نقل في الشفا لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى لم في بيان طريقه ان احدهما

احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التى تحتها فلا يكون شئ منها ذاتيا

لها وثانيهما ان تقوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها

بخمسة وخمسة فاما ان يتقوم بكل منها وهو مح لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغنى به عما عداه

مع انه ذاتى لها فيلزم استغناء الشئ عن ذاتيه بل استغناؤه عنه وحاجته اليه معا واما بواحد

منها فقط وهو ايضا مح لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تقومها بالوحدات ايضا ليس باولى

من تقومها بتلك الاعداد اجيب بالمنع بل هو راجح باعتبار انه لازم على كل حال وفيه نظر

لان الكلام في المتقوم الاولى فاذا فرض ان المتقوم للعشرة من سبعة وثلثة مثلا لا يمكن ان يقال

ان تقومها الاولى من الوحدات حاصل في ضمن ذلك ايضا وهكذا حتى يقال ان المتقوم من الوحدات لازم

على كل حال وذا الخط ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ايراد السؤال المذكور وكون

تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد ترجيحا والقول بانه لما كفى الوحدات في تقومها لم يكن لخصوص تلك

الاعداد مدخل في ماهيتها رجوع الى الطريق الاول انتهى بل الصواب ان يقال المراد ان مراتب الاعداد

حقائق مختلفة كما سيأتى ولكل منها صورة وخصوصية تخصها فاذا قلنا ان العشرة متقومة من

السبعة والثلثة فان اردناهما باعتبار صورتيهما كان القول بتقوم العشرة من تينك الخصوصيتين

دون خصوصيتى الستة والاربعة مثلا مع تحققهما ايضا هنالك ترجيحا بلا مرجح وان اردناهما لا باعتبار

صورتيهما بل باعتبار احادهما كان تقومها من الاحاد لا من الاعداد واما اذا قلنا انها متقومة من

نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور هنالك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في نفس احاد العشرة تعدد

وهذا هو الراجح لانه يقال انها متقومة من الاحاد لا من الاعداد قال الشيخ في الهيات الشفا وحد

كل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر

الاحاد كلها وذالك لانه لا يخ اما ان يحد العدد من عزان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصة من

خواصه وذالك يكون رسم ذالك العدد لا حده من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه

فان اشير الى تركيبه من عددين دون اخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن

ذالك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس يتعلق هويتها باحدهما اولى من الاخر وهي بما هي عشرة

ماهيتها واحدة ومح ان يكون ماهيتها واحدا وما يدل على ماهيتها من حيث هي واحدة حدود امختلفة فاذا كان

كلما يحدها ليس هذا ولا ذاك بل ما قلنا ويكون اذا كان ذالك قد كان لها التركيب فقد كان لها التركيب

من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذالك وتابعا له فيكون

هذه رسوما لها **واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية** وهي نوع

من العدد وقد اختلف فيه قال الشيخ في الشفا فقد قال بعضهم ان الاثنوة ليس من العدد

ذالك لان الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي فرد الاول ليس بعدد

فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من احاد والاحاد اقلها ثلثة

ولان الاثنوة لا يخ ان كانت عددا اما ان يكون مركبة من عدد او تكون عددا اولا فان كانت مركبة

فعدها غير الواحد وان كانت عددا اولا فلا يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون

بامثال هذه الاشيا بوجه من الوجوه فانه لم تكن الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها

لا انفصال فيها الى وحدات ولا اذا قالوا مركبة من الوحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من

جواب للدليل الثالث

لفظ الجمع وان اقله ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذالك الكثرة او اذيد من واحد وقد جرت

جواب للدليل الاول · او كون اقل الجمع ثلثة

عادتهم بذالك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد ان وجد فرد ليس بعدد فانه من غلطهم

جزء الشرط بعده · قائمة · الا ان يرجعهم

ان لهم ابوا في طلب زوج ليس بعدد اذا وجد فرد اليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول

جواب للدليل الثاني

الاول ان يكون لا نصف له مط بل لا نصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون بالاول انه غير مركب من

عدد وانما يعني بالعدد ما فيه انفصال ويوجد فيه واحد ولاثنوة اول العدد وهي الغاية في القلة في

العدد واما الكثرة في العدد فلا يتناهى الحد **ثم تحصل انواع لا يتناهى بزايد واحد**

واحد مختلفة الحقائق لان كل نوع من تلك الانواع يختص بخواص وانا نخصه مشاهدها

خصوصية ذالك النوع التي هي صورته وهذه الاثنا والمتكررة مرات كثيرة من الاعداد فان لكل

نوع من انواع العدد حقيقة تخصه **وكل واحد منها معتبر يحكم به العقل**

على الحقائق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما يحسبه اي بحسب ذالك

النوع من العدد بان يكون الانضمام مرتين او ثلث مرات او اربع مرات الى غير ذالك ومنهم من توجيه

اعتبارية الوحدة **والوحدة قد تعرض لذاتها** فيقال وحدة واحدة **ومقابلها**

اي ولمقابلها فيقال عشرة واحدة **ولا يتسلسل** بل ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونها اعتبارية كما مر

وقد تعرض لمشاركة فان وحدة زيد يشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة ويتميز عنها باضافتها

الى زيد وكذا وحدة عمرو كما اشار اليه المص بقوله **فتخصص** اي الوحدة المطلقة المشتركة

بينها **بالمشهور** اي بما اضيف اليه الوحدة كزيد في المثال المذكور وانما عبر عنه بذالك لكونه معروض

لاضافة الوحدة وسيجيء ان معروض الاضافة يسمى مضافا مشهورا وهذا احسن ما قيل في توجيه

وكذا المقابل اي الكثرة ايضا تعرض لها مشاركة فيخصص بالمضاف اليه كالعشرة العارضة

لاحاد الانسان المشاركة للعشرة العارضة لاحاد الفرس المتميزة عنها باضافتها الى معروضها

وينقسمان اي الوحدة **الى معروضها باعتبارين** احدهما باعتبار ذاتها وحدتها وثانيها

باعتبار انها عارضة للغير ولا شبهة في كونها اضافية **والى مقابلها** الذي هو الكثرة

بثالث اى باعتبار ثالث هو انها مقابلة لها **وكذا المقابل** اى مقابل الوحدة وهو
الكثرة فى ان لها ايضا تلك الاضافات الثلث **ويعرض له** اى لمقابلة الوحدة **ما يستحيل**
عروضه لها اى للوحدة **من التقابل** وهو كون المتخالفين على المشهور او الاثنين مطلقا
على ما وقع فى بعض عباراتهم بحيث يمتنع اجتماعهما فى موضوع واحد عند الاكثر او فى محل واحد عند بعضهم
فى زمان واحد من جهة واحدة فالمثلان على المشهور خارجان مع امتناع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع
فى واحد خرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد والحلاوة ودخل المتقابلان المجتمعان فى الوجود فى الاثنين
وبقيد وحدة الجهة دخل مثل الابوة والبنوة المجتمعين فى زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة الزمان
المجتمعان فى واحد فى زمانين وقيد الاجتماع غير مغنى عنه لصدقه على المغايرة فى الوجود او وصف
احترازا اصطلاحا وان كان المتبادر بحسب العرف هو المقارنة فى الزمان ويرد على المشهور مثل الاخوة
المتكررة من الجانبين لكونهما متماثلين على ما صرحوا به الا ان يرتكب كون المتضائف فى تقسيم المتقابلين
اليه قيدا للتقسيم لا قسما فيكون المقسم هو المتقابل المتضائف فيجوز كونه اعم من القسم او يقال انا
ههنا اصطلاحين يعتبر فى احدهما التخالف دون الاخر على ما قيل **المتنوع الى نوع الاربعة**
اعنى تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول اى الوجود اللفظى **و**
العقل اى الوجود الذهنى لا الى الوجود فى الخارج لان السلب والايجاب بسيطان لا يتحقق لهما
الا فى النفس كما فى القضايا المعقولة او فى اللفظ كما فى القضية الملفوظة لا فى الخارج وهذا اشارة الى ما
قال الشيخ فى قاطيغورياس الشفا بقوله ونعقل اى بعض التقابل يختص بالقول من حيث هو حكم
ارغ مفردات الشفا
كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات والمحمولات متغايرين ولا يجتمع معا وهذا
وهذا الحكم القول وليس فى الوجود حمل ولا وضع وبعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح فى اعتبار دبه

فى اعتبارية كل من الايجاب والسلب فلا وجه لتخصيصها بالسلب فقط كما فى شرح المقاصد وهذا
هو اول الاقسام الاربعة وثانيها **تقابل الملكة والعدم وهو الاول** اى تقابل الملكة
والعدم هو تقابل السلب والايجاب **مأخوذا باعتبار خصوصية ما** دهى النسبة
الى قابل لما اضيف اليه السلب بان يكون السلب لا سلبا للايجاب مطلقا بل عما من شانه الايجاب كالعمى
والبصر فانها معتبرة فى الثانى دون الاول وهذا المقدار ان اعتبر فى القابل بحسب شخصه فى وقت اتصافه
بالعدم فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسجية لفاقد اللحية بسبب مرض كذا التغلب وان اعتبر
اعم من ذلك بان يعتبر بقوله مطلقا سواء كان بحسب شخصه فى وقته كما مر او غيره وفيه او بحسب نوعه
او جنسه القريب او البعيد كالكوسجية للصبى والعمى للاكمه والعقرب وعدم الحركة الارادية للجبل
القابل بحسب جنسه البعيد اعنى الجسم المطلق الذى هو موضع الجماد فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقى
من تقابل العدم والملكة اعم من المشهورى منه انتهى **و** ثالثها **تقابل الضدين وهما**
وجوديان فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا فان لم يشترط
كالحمرة والصفرة فمشهوران على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقى اخص من المشهورى على عكس تقابل العدم
والملكة وهذا معنى قوله **ويتعاكس هو وما قبله فى التحقق والمشهورى**
رابعها **تقابل التضايف** وهو كون الشيئين بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة
والبنوة وانما انحصر فى هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين اما وجوديان اولا وعلى الاول اما
ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فمتضائفان والا فمتضادان وعلى الثانى يكون احدهما وجوديا
والاخر عدميا فان اعتبر فى العدمى كون الموضوع قابلا للوجودى فعدم وملكة والا فسلب وايجاب
هذا هو المشهور وظاهر بنائه على كون المتقابلين اما وجوديين او احدهما وجوديا والاخر عدميا

فيرد عليه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كيف وقد اطبق المناظرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فانه اما لان اللاعمى عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا لامر وجودي ليس بشيء واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر بوجه يشملها كان يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل في الجملة لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابل التضايف والا فالتضاد كذا في شرح المقاصد واورد عليه ايضا بان عدم اللازم عن محل تقابل لوجود الملزوم لذلك المحل وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذا لمعتبر فيهما ان يكون الحكم فيهما عدما للوجودي وقد يذب عن المشهور ببيان ان لا تقابل بين العدميين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما مضاف الى العدم الاخر كالعمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما مضاف الى الوجود كاللاسواد واللابياض اما المطلق فلا يقابل نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه معه واما المضاف فلا تقابل المضاف الى الوجود العدم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف العدمان بل المضاف الى العدم لكن مرادهم بكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا كون ذلك الاخر عدما له فالعدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي بمنزلة الوجودي من حيث ان المضاف سلبه ورد بمنع ذلك مقدمة على تقدير عدم اضافة احد العدميين الى الاخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان

لو كان تقابل كل عدم مع ملكته تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتهما اعني قابلية البصر والحول كليهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين فيه وذلك لان عدم الحول شرطه ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى التقديرين لا يصح قولكم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان اجيب بان التقابل في مثل هذه الصور ليس بالذات بل لاستلزامها اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام بالغير لاستلزامه القيام بالنفس وكذا مقابلة عدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما هو لاشتماله على قابلية المستلزمة لقابلية البصر فيكون بالعرض والمنحصر في الاربعة هو التقابل بالذات وبذلك يندفع النقض لعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا فان التقابل بينهما اما لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او لان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات وفيه ان الفرق بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان الاول مقابلة حيث كان الاول بالذات لا باعتبار ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل واقول قد صرح الشيخ في الالهيات الشفا بان التقابل بين الاضداد بل تقابل كل ذات منحصر في السلب والايجاب فوجب في المادة عدم ذات اخرى او لا يكون الا مع العدم انما هو لاجل ان ذوات المتقابلات انفسها وحد فصولها يتمانع عن الاجتماع ويتفاسد وهذا صريح في ان مقابلة مثل السواد والبياض ليس لاجل كون واحد منهما مستلزما لعدم الاخر لكون

بالعرض كمقابلة عدم اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب بان مرادهم بالوجوديين ما لا يكون احدهما عدما للآخر كما ان مرادهم بكون احدهما وجوديا والآخر عدميا ان يكون ذلك الآخر عدما له كما مر فيكون العدمان في هذه الصورة داخلين في الوجوديين ففي غاية البعد ولا يمكن قياسه بما مر ولا يكون لتخصيص المصنف المتضادين بكونهما وجوديين معنى ح كما لا يخفى واعلم ان الشيخ في قاطيغورياس الشفا جعل التقابل على قسمين احدهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل عليه مواطاة وهو تقابل النفي والاثبات والليس والايس وذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما في قوة سلب الآخر سواء كان السلب بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس زيد ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطبايع متقابلة بهذا المعنى سواء كان مما يوجد في الموضوع او لا فان شيئا منها ليس هو الآخر وثانيهما ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان يتمانعا حيث الكون فيه مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما يجري مجراها والقسم الاول هو تقابل اول ثم نقل التقابل عن اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود في الموضوع فجعلت حال الامور التي تشترك في عام او خاص يكون موجودة فيه بالقوة معا ولا يجتمع بالفعل معا تقابلا بالمعنى الثاني وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة قال فيكون معنى هذا التقابل كالجنس للاقسام كالانواع اما اقسام محققة واما اقسام بحسب ما يصلح للمبتدي ويكون اسهل على متعلم قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه في العلوم وصرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد مختلف بحسب قاطيغورياس والمنطق وبحسب سائر العلوم فعلى اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسم واحد من اقسام المذكورة للعدم وهو الذي بحسب الشخص في وقته فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى الملكة بل بالعكس فقط

فقط واما سائر الاقسام المذكورة للعدم فداخلة في التضاد فانه لم يعتبر في هذا الاصطلاح كون الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والآخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدم او كان كلاهما وجوديين بخلاف سائر العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين والعدم فيها غير مختص بالشخص في وقته بل جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة ولما كان ما ذكره في قاطيغورياس انما ذكره للمبتدي اكتفى بالمشهور ولم يتكلف ما يدق من الفرق وقد كان ذلك تماما صرح به الشيخ وصرح ايضا بان المشهوري من التضاد ومن تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس والحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم واما ما ذكرنا في شرح كلام المصنف موافقا للمشهور من ان المشهور من التضاد ما لم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم يجز في كلام الشيخ بل هو ينادي بخلافه كما عرفت ثم انه صرح في مواضع في قاطيغورياس بان المتضادين الحقيقيين لا يكونان الا في غاية البعد والخلاف وانه قد لا يتعرى الموضوع عن احدهما فلا يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد يتعرى عنهما فيكون بينهما واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسائط الوان يخلو الموضوع عنهما اليها وربما خلا عنهما الى العدم بان يكون مشفا فيكون الواسطة سلب الطرفين من غير اثبات واسطة خلطية قال في الهيات الشفا والمتوسط بالحقيقة هو الذي مع انه يخالف تشابهه فيجب ان يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود لذلك يغبر او يخضر او يحمر اولا ثم يبيض اشياء وظهر منه ان التقابل بين الاوساط او بين الطرف وشيء آخر من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط على الاطراف كما حققه المحقق الدواني فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي هو البياض مثلا من الوسط الآخر الذي هو اقرب الى الطرف الآخر هو السواد بياض بالنسبة الى ذلك الوسط الآخر وذلك الوسط سواد بالنسبة

الى السواد الاول فالتقابل بين الوسطين ليس فى الحقيقة الا بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتاخرون
لما لم يتفطنوا لذلك حكموا بان التضاد الذى هو احد الاقسام الاربعة المنحصرة فيها التقابل هو المشهورى
على ما عرفته لا الحقيقى وانه اذا اريد الحقيقى يزيد قسم خامس هو ما بين الاوساط وسموه بالتعاند
فان قلت نحن نجد بين الوسطين كالحمرة والصفرة تقابلا اعنى التقابل الذى هو باعتبار اشتمالهما
على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما وايضا قد يتحقق الوان متوسطة لم نجد التفاوت بينها باعتبار
قرب احدها الى البياض والاخر الى السواد ونحكم بينهما بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة
لا وقع لها فى الحصر ولا وقع لها فى النقض فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة منحصرة فيها
على كلا الاصطلاحين فان فى اصطلاح قاطيغورياس وان كان العدم مختصا بالقسم واحد من الاقسام
المذكورة للعدم لكن لم يشترط فى المتضادين كونهما وجوديين بل سائر اقسام العدم داخلة فى التضاد
كما عرفت وفى الاصطلاح الاخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن العدم عم جميع الاقسام ولعل
الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المصنف من قوله وبالعكس هو ما قبله فى الحقيقى والمشهورى هذا دليل
على ان مراد المصنف من المشهورى من التضاد ليس ما هو المشهور بل ما ذكر فى قاطيغورياس فليتدبر
وليعلم ان المتقابلين فى تقابل الايجاب والسلب قد يؤخذان نفس الموجب والسالب وذلك اذا اعتبرنا
القضيتين موجبة وسالبة فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة كقولنا زيد جالس
زيد ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجبة والسالبة اعنى جالس وليس بجالس انما هو زيد وقد يؤخذان
نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرناه ايجابا وسلبا فيكون موضوعهما نفس القضية فانها هى
التى فيها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فيقال موجبة او السلب فيقال سالبة صرح به الشيخ فى قاطيغورياس
وقد يعرض لهما التضاد اعنى كما فى السلب الكلى والايجاب الكلى كقولنا كل انسان كاتب بالفعل ولا شيء

١٧٨

ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فانهما ليسا بمتناقضين لكونهما مما يكذبان معا فهما متضادان كما صرح
به الشيخ فى احوال القضايا لموضوعهما اعنى نفس القضية وليعلم ايضا ان السلب قد يؤخذ بسيطا وهو
سلب وجود الشيء فى نفسه كاللافرس ومعناه لا وجود الفرس فى نفسه كما ان المركب منه هو سلب
وجود الشيء لغيره كما فى زيد ليس بكاتب فان معناه سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب
البسيطين هما وجود الشيء فى نفسه ولا وجوده فى نفسه وموضوعهما نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا
التقابل فى السلب الذى هو من التقابل المقسم للاقسام الاربعة اعنى ما هو باعتبار الوجود واما اذا
اعتبرناها فى تقابل النفى والاثبات اعنى ما هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط كاللافرس
هو رفع مفهوم الفرس لا رفع وجوده هنا ثم ان الشيخ فى فصل عقده لحل شكوك قيلت فى التقابل
بما ملخصه لقائل ان يقول ان الحرارة وحدها لا يكون ضدا بل يكون حرارة فقط بل انما تصير ضدا بالقياس
الى البرودة فهى اذا اخذت بالقياس الى البرودة ضدا كانت مضافة فهى من حيث هى ضد من المضاف
فلا يكون كالقسيم لها تحت التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها والى البرودة معا فيكون الحرارة
من حيث هى حرارة ضدا للبرودة ثم يؤخذ من حيث هى ضد مرة اخرى فتكون مضافة الى البرودة
فيكون الحرارة بعد اعتبارها مع البرودة يصح عليها معنى حد الضد ولا يصح عليها معنى التضايف
اذ ليس احدهما معقول الماهية بالقياس الى الاخر فاذا الموضوع فى حمل الضدية شيء والموضوع فى
حمل الاضافة شيء هو اما نفس المحمول الاول واما الموضوع ماخوذا مع المحمول الاول ثم قال وههنا
مشكل آخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص منه وهو
محال سواء كان دخولا كما يكون تحت الجنس او لا كما يكون تحت معان ليست اجناسا ولكنها لوازم
ومشككات ثم اجاب عن هذا الاشكال بان المتقابلات يعرض لها الاضافة وليست هى

فى هويتها مضاف فان كل متقابل من حيث هو متقابل مضاف وليس كل متقابل بمضاف وذلك لان ايضا
من التقابل وقد علم ان الموضوع له ليس هو الموضوع للمضاف كالبنيا ولا الملكة والعدم من المضاف
ولو كان المضاف امرا معقولا على التقابل قولا مطلقا لكان كل متقابلين فهما متضايفان مطلقا لا بشرط الحاق
انهما كك من حيث هما بحال كذا لكن كل متضايف فهو متقابل وكل متضاد وكل عدم وملكة ايضا وليس
كل متقابل من المضاف فليس اذن التضايف اعم من التقابل وفرق بين قولنا ان كل متقابل من حيث
هو متقابل مضاف وبين قولنا كل متقابل مضاف فان الاول هو خاص قد يعرض لكل ما له طبيعة العام
باعتبار وشرط يصير العام به اخص وهو ههنا النظر اليه من حيث متقابل وهذا النظر يخصصه
فيمتنع عمومه لكل ما تحته هذا كلام الشيخ والى الاشكال الثانى وجوابه اشار المص بقوله ويندرج
تحته اى تحت المتضايف الجلس اى التقابل وسماه جنسا لانقسامه الى الاقسام الاربعة
التى هى كالانواع له ويدل على ذلك قول الشيخ فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع
على ما نقلنا عنه باعتبار عارض وهو النظر اليه من حيث هو تقابل كما مر فى كلام الشيخ واما ان التقابل
ليس بجنس على الحقيقة فدل عليه الشيخ بقوله واما التقابل فليس جنسا لما تحته بوجه من الوجوه
وذلك لان المتضايف مهيته انه معقول بالقياس الى غيره ثم تلحق هذه المهية ان يكون مقابلا وليس
انما تتقوم هذا فانه ليس هذا من المعانى التى يجب ان يتقوم فى الذهن اولا حتى يتقرر فى الذهن ان
الشيء مهيته معقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار متضايفا لزم فى الذهن ان يكون على صفة التقابل فالذاتية
بشرائطها غير موجودة بين التقابل وبين الاشياء التى هى كالانواع للتقابل انتهى ولا يخفى جريانه فى غير التضايف
من التضاد وغيره ايضا وانما خص بالتضايف على سبيل التمثيل ويدل عليه ايضا قول المص ومقولته
اى مقولية التقابل عليها اى على الاقسام الاربعة المذكورة بالتشكيك وذلك لما سبق

من تقى التشكيك فى الذاتيات وسواء فى ذلك الاعتباريات وغيرها واما بيان مقولية التقابل
بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اى اشد الانواع الاربعة فيه اى فى التقابل السلب
فان المنافاة فى الاجتماع الذى هى التقابل بين الشيء ورفعه منافاة بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء
وغيره فانه انما هى لكونه مستلزما لرفعه بالذات فان العقل يحكم بان المنافاة بين الحرارة والبرودة انما هى
لاستلزام كل منهما رفع الاخر ثم عدم الملكة اشد من الباقيين لكون الرفع داخلا فيه وخارجا عنهما
ثم التضاد اشد من التضايف وذلك ظ كيف وقد توهم كونه اشد الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام
التقابل واحكامه اراد ان يذكر احكام اقسام ما سوى التضايف فانه سيجيء فى مباحث الاعراض فقال
ويقال للاول اى لتقابل السلب والايجاب بسيطا كان او مركبا التناقض وهذا المعنى قيل نقيض كل شيء
نقيضه سواء كان رفعه فى نفسه او رفعه عن شيء والمشهور المتبادر من التناقض ما يكون فى
المركب لكن مراد المص هو الاعم ولذلك قال ويتحقق اى التناقض فى القضايا بشرائطها
وهى وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة و
وحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلافهما فى شيء منها كما
يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد ليس بشاعر وزيد قائم نهارا وليس بقائم
ليلا وزيد جالس فى السوق وليس بجالس فى الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس مفرق
للبصر بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس ابا لبكر والزنجى اسود بعضه وليس باسود كله
والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما خص بالقضايا لان تحقق التناقض فى المفردات لا يتوقف
عليها وهذا اى الاشتراط بالثمان انما هو فى القضايا الشخصية اى التى موضوعها
شخص وجزئى كقولك زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واما المحصورة وهى التى موضوعها كلى

قد حصرت افراده بدخول لفظ كل وما في معناه او بعض وما في معناه عليه **ويشترط رابع**
هو الاختلاف فيه اي في الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان الكليتين
كما عرفت قد يكذبان مع تحقق الشرائط الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان
والجزئيتين صادقان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء منهما
نقيضين لان التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى
وهذا الاشتراط بالشرائط الثمان انما كان اذا كانت القضايا مطلقة **وفي الموجهات يشترط خامس**
وهو الاختلاف في الجهة ايضا فانه لولا اختلاف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين
وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان
ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة
وانما قال **لاختلاف فلا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا** لانه لولا الحيثية المذكورة لم
يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط العشر غير متناقضتين في
المادة المذكورة مع كون الممكنة والضرورية متناقضتين فيها وكذا المطلقة والدائمة متناقضتان
فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة باية حيثية كانت غير واف والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها
بعينها فاذا اعتبر فيها جهة من الجهات فلا بد من اعتبار رفعها ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع
جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون الضرورة بل امكانا وبالعكس
ورفع الدوام لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما
ولا اطلاقا بل امكانا ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس
علم ان اعتبار الحيثية لا بد منه في اختلاف الجهة ثم انه ليس المراد ان المتخصصات المطلقات المتخصصة او

او المحصورة يناقض بعضها بعضا ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرائط الثمان واما
اذا كانت محصورة الشرائط التسع اذ لا تناقض بين المطلقات بل المراد ان هذه الشرائط يمكن اعتبارها
مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينها يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف
فيها فكانه قال التناقض القضايا بشرائط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق
الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشرا نظير ذلك اعتبارهم
في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكمية والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرائط بحسب الجهات
في المختلطات كذا قال المحقق الشريف واعلم انه قد يرجع الواحدات الثمان الى وحدتين هما وحدة
الموضوع والمحمول باعتبار ان كلا من الموضوع والمحمول يختلف باختلاف شيء من الامور الثمانية فلم
يتحقق وحدة الموضوع او وحدة المحمول بل الى واحد واحدة هي وحدة النسبة لاختلاف فيها لا محالة
باختلاف الموضوع والمحمول لكن ذلك على ما قيل يفوت لغرضهم لان مقصودهم عن تفصيل الشرائط
ان لا يغفل عن التغاير بتلك الاعتبارات فيغلط ويظن في قضيتين مثل قولنا الخمر مسكر مع قولنا
الخمر ليس بمسكر انهما متناقضتان للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والاطلاق ان نقيض
القضية رفعها بعينها بان ينفى فيها ما اثبت فيها كيف ما كان بلا حاجة الى تفصيل الشرائط واما
التفصيل الذي يورده المنطقيون في تعيين نقيض نقيض فغرضهم من ذلك تحصيل ما هو مفهومات القضايا
عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في التناقض قضايا محصلة مضبوطة ويسهل
استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية واما ما قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة
النسبة يغني عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان القضية
الموجبة الخارجية لا يناقضها القضية الذهنية وان اشتملتا على الواحدات الثمان كقولك

اعمى اى فى الخارج وليس زيد باعمى اى فى الذهن ولا تفاوت بينهما الا فى نفس النسبة فان الحكم فى احدهما بالاتحاد فى الخارج وفى الاخرى بسلب الاتحاد فى الذهن وكذا الحمل الذاتى مع الحمل العرضى كقولنا الجزئى جزئى اى بالحمل الذاتى الاولى والجزئى ليس بجزئى اى بالحمل العرضى فالوجه الاختصار على اعتبار وحدة النسبة ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات ففيه ما لا يخفى على المتامل **واذا قيد العدم بالملكة تجعل محمولا فى القضايا سميت القضية معدولة** هذا الكلام مبنى على ما زعم بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد اعمى او بلفظ معدول بان تركب كلمة السلب مع لفظ فعلى هذا يعتبر فى القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اى عدم شئ فى نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودى او عدمى وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشئ الذى اضيف اليه العدم بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق فى موضعه كذا قال المحقق الشريف واجاب عنه المحقق الدوانى بانه يمكن ان يكون مراد المصنف من تقييد العدم بالملكة اضافته الى ما هو سلبه سواء اعتبر معه الاستعداد او لا فان الملكة قد تطلق على ما يعم الايجاب كما يقال الاعدام تعرف بملكاتها وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على الزعم المذكور **وهى تقابل الوجودية** اى الموجبة المحصلة **صدقا** لامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد فى زمان واحد من جهة واحدة **فلا يصدقان معا لا كذبا** عدم الموضوع فيكذبان معا لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع **وقد يستلزم الموضوع** فى التضاد **لاحد الضدين** بعينه كالثلج للبياض او لا بعينه كالجسم للحركة والسكون **او لا يستلزم** شيئا

شيئا منهما عند الخلو اى بان يخلو عنهما الى المتوسط بينهما كالشفاف الخالى عن السواد والبياض **او عند الاتصاف بالوسط** اى بان يخلو عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما سواء عبر عنه باسم وجودى كالفتور للمتوسط بين الحرارة والبرودة او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بالحالة بين العدل والجور بخلاف قولهم الفلك لا خفيف ولا ثقيل اذ لم يريدوا اتصافه بحالة متوسطة **ولا يعقل للواحد ضدان** بيان ذلك ما قال الشيخ فى الهيات الشفاء واما جعل جاعل غاية الخلاف والبعد قد يقع بين الواحد وبين اخرين اثنين فذلك محال لكن التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون فى معنى واحد من جهة واحدة فيكون المخالفات للواحد من جهة واحدة متفقة فى صورة الخلاف ويكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون فى جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فقد بان ان ضد الواحد واحد **وهو** اى التضاد بل التقابل الذى هو المقسم للاربعة **منفى عن الاجناس ومشروط فى الانواع باتحاد الجنس** قال فى الهيات الشفاء والاشياء المتغائرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما يحل المواد فنفس تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع فى مادة واحدة واما المتغائرات التى تختلف بالانواع تحت الاجناس القريبة دون الاعلى فيستحيل البتة ان يجتمع فى موضوع واحد وقال ايضا فالاضداد فى الحقيقة هى التى تتفق فى الجنس وتتفق فى الموضوع فمنها ما يكون موضوع الواحد يقبل الضدين جميعا ومنها ما يكون الموضوع يستحيل اولا فى نحوها حتى يعرض لاحدهما فان مزاجا ما يخلو به الشئ فاذا امر احتاج الى مزاج اخر فليس كذلك فى استحالة الحار الى البارد ولما كان الضد يكون فى الجنس فلا يخلو اما ان يكون عدم كل واحد منهما فى طبيعة الجنس يلزمه الاخر فقط فيكون لا واسطة بينهما

واما ان يكون لبس كك وقال ايضا واذ لشيئ من الاجناس العالية بمتضاد يجب ان يكون بالاضداد المعتقبة واقعة تحت جنس وان يكون جنسا واحدا يجب ان يكون الاضداد لها لهن بالفصول مثل السواد والبياض تحت اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق انتهى و بالجملة فمستند هذين الحكمين انما هو الاستقراء ولما اعترض عليه بان الشر والخير ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما تحت جنسين هما الفضيلة والرذيلة وايضا الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للشيئ الواحد ضدان وهذا مناقض للحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة اجناسا ولا الخير يدل على معنى متواطئ ولا الشر ومع ذالك فالشر يدل في كل شيئ بوجه ما على عدم الكمال الذي له والخير على وجوده فيهما بخالفة العدم والوجود واما الراحة والالم وامثال ذالك فانها تشترك في غير جنس الخير والشر فانها تشترك في المحسوس او في المتخيل وغير ذالك فليست انواعا للخير والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من النظر عمدوا الى الاشياء التي هي متضادة لها اجناس فرتبة تحتها بينها وطبقة منها موافقة للحاسة او العقل وطبقة مخالفة لهما كان فالتقطوا منهما المعنى الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنسا لطبقة الاخرى وليس لو اوجب كك بل لا لذة الموافقة والمخالفة ولا لذة اللوازم لانها ليست للاشياء في انفسها بل بالاضافة فيها واما القول بوجود الضدين فحينئذ متضادين مثل الشجاعة والتهور هو ايضا قول موسع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون فضيلة وكذلك التهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب

الطيب ليسا جنسين للروايح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات بالجهتها فالشجاعة في ذاتها لا تضاد التهور ولا الجبن بل انما المتضادان هو التهور والجبن اللذان في باب الملكة من الكيف واما الشجاعة فيقابل اللاشجاعة ثم اللاشجاعة كالجنس للتهور والجبن فان صادف الشجاعة فانما تضاده لا لطبيعة ذاتها بل انما تضاده لعارض فيها وهو ان هذه محمودة وفضيلة وتلك مغايرة وذالك مذموم ورذيلة وضاد **وجعل الجنس والفصل واحد** دفع لما يتوهم من ان التضاد بين النوعين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يتصور التضاد من جهته والفصول لا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وتقريرها الدفع ان جعل الجنس والفصل واحد فانما متحدان بالوجود الذي هو وجود النوع بعينه في الواقع والتغاير انما هو بحسب المفهوم والتضاد بل التنافي بل انما هو من احكام الوجود وراجع اليه في الحقيقة فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع في الواقع و ايضا فالفصول داخلة تحت الجنس في الواقع دخول الانواع تحته فليتدبر

تمت ١٢٧٤ اول شهر الكريم لواحقها في بلد ... بعد ...

وفيه مسائل الاولى في تعريف العلة وتقسيمها الى الاربعة

كما قال **كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك والامر معلول له** قال المحقق الشريف هذا التعريف بظاهره لا يتناول

العلة المادية والصورية والغائية وحدها اذ لا صدور عنها لانها غير مؤثرة فالاولى ان يعرف بالاحتياج

فيقال العلة ما يحتاج اليه امر سواء كان احتياجه اليه بحسب الوجود دون الماهية كالعلل الخارجية

او بحسبهما معا كالعلل الداخلة انتهى كلامه وانما قال بظاهره لامكان تاويل الصدور الى الاحتياج

كما يشعر به قوله فالاولى واقول يمكن ان يحمل الصدور على ما يعم صدور الوجود سواء

كان تاويلا او تاثيرا وحملا وبعثا على التاثير وصدور التقوم فالعلة الغائية يصدر عنها الوجود

بمعنى كونها باعثة على التاثير والمادية والصورية يصدر من كل منهما التقوم ويمكن ايضا ان يقال

هذا المفهوم المردد اعني ما يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام صادق على كل من العلل

فانه يصدق على العلة المادية انه يصدر عنها امر بانضمام العلل الباقية اليها كما انه يصدق على الفاعل

الغير المستقل ذلك الا ان الصدور في الاول يكون باعتبار المنضم لا المنضم اليه وفي الثاني باعتبار

المنضم اليه وامثال ذلك وان كان خلاف الظاهر المتبادر لكن كثيرا ما يسامح في مثل هذا المقام لظهور

ما هو المرام ويمكن ايضا ان يقال ان هذا تعريف للفاعل واما تعريف غير الفاعل فيعرف منه بالمقايسة

مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما يصدر عن الشيء بانضمامه اليه امر وح يكون التقسيم المشار

اليه بقوله **وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية** تقسيما للمطلق

المعرف بعضها افرادها صريحا وبعضها مقايسة ويؤيد هذا التوجيه ما في شرح المقاصد

من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو الى الشيء يعني في وجوده وان كان العلة

العلة عند اطلاقها ينصرف الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال او بانضمام الغير

اليه واما ما في شرح القديم من ان هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية والمعلولية

بمعنى التاثير والتاثر متصورتين بالبديهة فيرد عليه ان التاثير والتاثر هما معنى الفاعلية والمنفعلية

لا العلية والمعلولية الشاملتين للعلل الاربع ومضايفها لكن اسلوب كلام المصنف مما يؤيد كون التعريف

لفظيا ويدل على عليته صريحا كلام المواقف من ان تصور احتياج الشيء الى غيره ضروري فالمحتاج اليه يسمى علة

والمحتاج معلولا ويشير اليه ايضا كلام شرح المقاصد المنقول انفا وهو المحقق لكن ذلك لا يدفع

المؤاخذة المذكورة عن كلام المصنف فتدبر واما بيان الانقسام فقال شارح المقاصد علة الشيء بمعنى ما

يتوقف هو عليه اما ان يكون داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها

اما بالفعل وهي العلة الصورية او بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون

بها الشيء وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية ويخص الاوليان باسم علة الماهية

لان الشيء مفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل

ويخص الاخريان باسم علة الوجود لان الشيء مفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما قال

وتمام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكر في بيان الحصر وجه ضبط لا تزاد دليل على انحصار

الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سواء الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية

الصورة والمادة وما يشبههما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية

وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والالات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب اليه

الامام من ان الشرط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها

ليس بمستقيم لانها خارجة عن المطلوب وقد صرح هو ايضا بان المادية داخلة الثالث ان ما ذكرنا من

من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما
ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيختل تعريف
الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجود فانه بالنظر الى
المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود
الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الرابع ان
الجزء الغير الاخير من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيختل تعريف
المادة ويخرج عن تعريف الصورة فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان
بحيث لا ينافي الفعل لان المساوق ح اظهر الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس
والفصل ليسا بجزئين من النوع بل من حده على ما سبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير
بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا
من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول
وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة
العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام
الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الوجود ضروري ولا يلزم انسداد باب اثبات
الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات
الفاعل فقط وسائر ما يرجع الى الفاعل انما هي شرائط التاثير ولا امتناع في استناد [illegible]
الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي حتى ان ذلك
الامر العدمي لازم له كالشفعية مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة بل وجود اليبوسة

اليبوسة الذي ينشأ عنه زوال الرطوبة فان قيل نفس عدم الحادث من مبادي وجوده
لافتقاره الى الفاعل المفارق له قلنا الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا
كان تقدم عدم الحادث على وجوده زمانيا محضا لا ذاتيا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه
وهو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى انه يقارن المبادي ثم قال ثم العلة اما تامة وهي جميع ما يحتاج
اليه الشيء بمعنى ان لا يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبا من عدة امور البتة واما
ناقصة وهي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا وقد يكون هو مع
الغاية كالبسيط الموجب للبسيط اختيارا وقد يكون هو مع المادة والصورة كالموجد للمركب منهما اما مع
الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج
المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل منها فما يقال من ان العلة يجب تقدمها
على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط الغاية انتهى
كلام شرح المقاصد وانما اقتفينا كلامه لكونه اضبط واوفى ما قيل في هذا المقام واما حديث الجزء الغير الاخير
من الصورة على ما ذكره فليس بذلك لان التحقيق ان الصورة من حيث هي صورة ليست بمركبة فان صورة
المركب ليست مركبة من صور اجزائه المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة من صور الجدران والسقف
كما يتوهم بل عند تمام السقف ولا صور الجدران من حيث هي صور الجدران وتحدث صورة البيت من حيث
صورة البيت واما ما قيل في توجيه عدم المانع من انه كاشف عن امر وجودي فقال المحقق الشريف
انه تكلف فان بديهة العقل لا تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التاثير
فانه لا يجوز توقفه على امر وجودي فلهذا يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود امر من حيث
وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده

وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه الطارئ على وجوده يعني قولهم ان العلة التامة للموجود لا بد ان
يكون موجودة هو ان ما له مدخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا وما له مدخل في وجوده
من حيث العدم لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد
ثم يعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود كل واحد من اجزائها فمما لم يحكم العقل
به ضرورة ولا اقام عليه البرهان هذا واما بحث مباينة العدم فسيجيء واما بحث تقدم العلة التامة
المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال المورد عليه في مبحث اقسام السبق مع جوابه وهو الفرق بين
مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر والكل الافرادي فتذكر وقال المواقف العلة الناقصة متقدمة واما
العلة التامة فمجموع امور كل واحد منها متقدم واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء
هي الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عنها مع انضمام امرين اخرين اليها واستشعر بما سلفنا
لك من الفرق المذكور ان الترديد بين كل واحد من الاجزاء وبين مجموع الاجزاء غير حاصر لاحتمال الاجزاء بالاسر
بالمعنى الذي سبق وهو مناط الجواب هذا واعلم انه قد تقرر الاشكال المذكور بان المع اذا كان
مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه تكون جزءا والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق
لفظ العلة عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك الاصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى
اعني الاحتياج اليه والجواب عنه ايضا يظهر من الجواب بما سبق وهو ان لفظ العلة انما
اطلق على الاجزاء بالاسر وهي ليست عين المعلول بل ما هو عين [illegible] بل ما هو عين المعلول هو مجموع
الاجزاء بالمعنى الذي سبق واجاب عنه المحقق الدواني بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من
افراده يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير فمفهوم العلة ايضا كما يصدق على كل واحد
من افراده يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد مثلا علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فيكون

فيكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد علة الشيء لا فردا واحدا منها وكذا اجاب عنه
سيد المدققين بانه ان اراد ان الاجزاء المجتمعة جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع
الاجزاء التي هي عينه ليست بعلة وانما العلة كل واحد منها وان اراد ان كل واحد منها جزء منها
فم ولا يلزم كون المجموع علة لجواز ان يكون اتصافها بالعلية من حيث الانفراد لا من حيث الاجتماع
والوجه ما ذكرنا هذا ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يبقى هنالك امر خارج محتاج اليه لا
بما يكون مركبة التنبيه لان العلة التامة قد يكون هي الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن
الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع واما الامكان فهو ماخوذ من جانب المع
فانا قد نأخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة والامكان الذي يؤخذ من جانب العلة [illegible]
الفاعل وقد عرض بجانبه

في احكام تتعلق بالعلة التامة منها

من حيث هي مستقلة وتامة ومنها امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة
لما كان العمدة في العلة التامة هي الفاعل لكون التاثير والايجاد الذي هو الاصل في العلية
عبر المص عن العلة التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التاثير والاشارة الى ذالك صرح بكون
الفاعل مبدأ للتاثير فقال **والفاعل مبدأ للتاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول** والا لزم اما خلاف الفرض واما ترجيح
احد المتساويين بلا مرجح واما ترجيح المرجوح وذالك لانه تخلف وجود المعلول عن وجود
العلة التامة ان كان لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن لذالك فاما ان يوجد
المع في زمان ثان فيلزم ترجح وجوده في الزمان الثاني على وجوده في الزمان الاول بلا ترجيح
لان الترجيح الناشئ من العلة مشترك بين الزمانين وسواء في ذالك كون الفاعل موجبا او مختارا

لكون الارادة او تعلقها من الشرائط ايضا واما ان لا يوجد المع اصلا فيلزم ترجح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجح المرجوح بل على تقدير وجود المع في زمان ثان ايضا يلزم ترجح المرجوح لكون وجوده في الزمان الاول مرجحا على عدمه لا محالة وجميع ذلك مستحيل بديهة و اتفاقا فالمنازع مكابر مقتضى بديهته **ولا يجب مقارنة العدم** اى لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا لعدم المعلول اى بحسب الزمان **لما سبق من جواز استناد القديم الى المؤثر لكون علة الافتقار هي الامكان** وهنا رد لمذهب من يقول بوجوب المقارنة العلة لعدم المع ولذلك يجعلون علة الافتقار هي الحدوث لا الامكان صرفا والا فهو لازم مما تقدم اعنى من وجوب وجود المع عند وجود العلة التامة فلا يرد ان المبادر من هذه العبارة جواز المقارنة مع كونه باطلا قطعا لما مر من انه يجب وجود المع عند وجود العلة التامة ومنها ان المعلول يفتقر في البقا ايضا الى العلة التامة من حيث هي تامة كما يفتقر اليها في ابتداء الوجود واليه اشار بقوله **ولا يجوز بقا المعلول بعده** اى بعد المعلول الفاعلي المستجمع لجميع جهات التاثير من حيث هو كك بان يعدم الفاعل من حيث هو تام ويبقى المعلول وذلك لما مر من ان علة الافتقار هي الامكان وان الامكان لازم لماهية الممكن ولما كان هنا الكلام في معنى ولا يجوز بقا الشئ مع المع بعد شئ من العلل قال **وان جاز في المعد الذي هو ايضا من العلل** وذلك لكون المعد معدا بعدمه الطاري على وجوده وانما قال وان جاز لان بمجرد المعد اعنى عدمه الطاري على وجوده مع قطع النظر عن سائر العلل والشرائط لا يجب بقاء المع ولا وجوده بل جاز ان يجتمع معه سائر العلل والشرائط فيبقى المعلول وان لا يجتمع فلا يبقى فبقا المعلول بعد المعد في مرتبة الجواز والامكان ثم ان الدليل المذكور يعني

اعني كون علة الافتقار هي الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على امتناع بقا المع بدون علة تامة من حيث هي تامة واما انه يجب ان يكون العلة تامة من حيث هي تامة واما انه يجب ان يكون العلة المفيدة بعينها العلة المبقية للوجود اولا كما يشعر به كلام المص بل يجب ان يكون هو المراد ههنا والا فحديث افتقار الممكن في البقا الى العلة مطلقا قد مر سابقا فيلزم التكرار فلا بد لتعليله هذا الدليل لكن الحق انه يجب ذلك في الفاعل دون الشرائط فلا يجوز تبدل الفاعلين على معلول واحد شخصي وان جاز التبدل في الشرائط وستجئ فان قيل ما ذكرتم من وجوب انعدام المع عند انعدام العلة خلاف لما نشاهد من بقا الابن بعد الاب والبنا بعد البنا وسخونة الما بعد النار قلنا ذلك في العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وانما تاثيره في حركات وسكنات وافعال يفضي الى ذلك وينعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا القياس سائر الامثلة فان البنا انما يؤثر في حركات يفضي الى ضم اجزاء البنا بعضها الى بعض ووجوده انما هو اثر التماسك المع لليبس العنصري والنار انما يؤثر في استعداد مادة الما لقبول السخونة بابطال استعدادها لقبول ضدها اعني البرودة وعلة السخونة هي المفارق الذي يكسر العناصر صورها ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة في الخارج او اعتبارية زائدة في العقل ولا يتوقف فعله على شرط وآلة وقابل فلا يمكن ان يصدر عنه في مرتبة واحدة الا مع واحد على ما ذهب اليه الحكما وخلافا للمتكلمين واليه اشار بقوله **ومع وحدته يتحد المعلول** سواء كان الفاعل موجبا او مختارا باختياره وارادته زائدة على نفس ذاته والحكما يسمون مثل هذا المختار الفاعل بالرضا واما اذا كان

ارادته واختياره زائدا على ذاته وهو الذى يسمونه الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه
الثنية بالفعل سواء تعددت ارادته او تعلقها اولا فلا يكون واحدا من جميع الجهات واما بيان
ذلك فقال الشيخ فى الاشارات تذنيب مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان
علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم
ومختلفى الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد
الطلب جذعا فينتهى الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما
بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة وقال المص
فى شرحه يريد بيان ان الواحد الحقيقى لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا
الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم
عن معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشىء بحيث يجب عنه آ غير مفهوم كون الشىء
بحيث يجب عنه ب اى عليته لاحدهما غير عليته للاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما
فاذا المعروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شىء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضنا
شيئا واحدا هذا خلف هذا القدر كاف فى تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذانك
الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشىء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد
الكلام الاول بعينه ولم يقف فاذا من مقوماته انتهى فان قيل ان اراد بتغاير حقيقتيهما
تغاير حقيقة المفهومين اعنى عليته لهذا وعليته لذاك فهما امران اعتباريان لا حقيقة لهما عارضان
للواحد الحقيقى بالقياس الى معلوليه ولا يقدح ذلك فى كونه واحدا حقيقيا وان اراد به
تغاير حقيقة ما عرض له هذان المفهومان حتى يلزم ان لا يكون ذلك الواحد واحدا حقيقيا

حقيقيا فلا نسلم ان تغاير المفهومين العارضين يدل على تغاير حقيقة معروضيهما لجواز ان يعرضا لحقيقة
واحدة لا تغاير ولا تعدد فيها وهل النزاع الا فيه قلنا العلة الموجبة للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية
معه ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن اقتضاؤها لهذا اولى من اقتضائها لذاك فلا يتصور صدوره
عنه فنى كل صادر يجب ان يكون للمصدر خصوصية مع الصادر ليست تلك الخصوصية بعينها مع غيره
ليتعين بها كونه صادرا بذلك الصدور فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة ولا خارجة
بل كانت ذاتا بسيطة لا تكثر فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات
ولا يتصور كون الخصوصية الذاتية لذات واحدة حقيقية من جميع الجهات متعددة بالفرق
فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين اعنى عليته لهذا وعليته لذاك تغاير حقيقة معروضيهما
الذى هو ذات الفاعل اذ لا بد من تغاير فى ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار ليتصور هناك خصوصيتان
يترتب عليهما علتان فلا يكون ما فرض واحدا حقيقيا بواحد حقيقى هف ثم ان الامام عارض ذلك
بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشىء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء
كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك
فى ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء
مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد
ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المص بان سلب الشىء عن الشىء واتصاف الشىء بالشىء وقبول
الشىء للشىء لا يتحقق عند وجود شىء واحد لانهما فانها لا يلزم الشىء الواحد من حيث هو واحد بل
تستدعى وجود اشياء فوق واحد يتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة
وصدور اشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بممتنع وبيانه ان السلب مفتقر الى ثبوت مسلوب

ومسلوب عنه فيتقابلان ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يفتقر الى ثبوت
موصوف وصفة والقبول الى قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول عنه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف في حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة
من حيث يكون له حال لا يمنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء فامر يكفي في تحققه فرض شيء
واحد هو العلة والا لامتنع استناد المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور اذ لا يتحقق
الا بعد شيء يصدر عنه ومنه صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض
للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول
وبهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول
واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض
لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر
مختلفا ويلزم منه تكثر في ذات العلة انتهى كلام المصنف في شرح الاشارات فان قلت
الواحد الحقيقي المذكور متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن متحققة
في الخارج ولا يتوقف ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب فان المراد من السلب
والاتصاف والقبول ليس هي الامور العقلية الاضافية بل كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء آخر وكونه
بحيث يسلب عنه شيء آخر وكونه بحيث يتصف به وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في الصدور
انما المتوقف على تعقلها هو العلم بالاتصاف فاتصافه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات
متعددة لم يكن هو واحدا حقيقيا والا انتقض الدليل به قلت تقدم كون الشيء بحيث يصدر
عنه امر على ذلك الامر الصادر معقول بل واجب لكونه مقتضى العلية والمصدرية معقولا اما

واما تقدم كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء على ذلك الشيء المسلوب فليس بمعقول اذ حيث لا مسلوب
لا في الخارج ولا في التعقل لا يتصور فيه تحقق السلب ولا تحقق كون الشيء بحيث يسلب كما لا يخفى
على الفطن وان ابيت عن ذلك نقول لا شك ان تقدم كون الشيء بحيث يسلب على المسلوب ليس بواجب
ولا يقتضيه كون الشيء مسلوبا عنه وهذا القدر يكفينا في دفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن الشيخ
انه لما طلب بهمنيار منه البرهان على هذا المطلب كتب اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كالف
وب مثلا كان مصدرا لالف وما ليس الفا فيلزم اجتماع النقيضين واشتهر بان مراده من احد النقيضين
هو كونه مصدرا لالف المفروض ومن النقيض الاخر عدم كونه مصدرا لالف اللازم من فرض كونه
مصدرا لما ليس الفا اعني ب او مصدرا لغير الف من حيث انه مصدر لغير الف ليس هو مصدر الالف فيلزم ان
لا يكون مصدرا لالف وقد فرض كونه مصدرا لالف وهذا اجتماع النقيضين وتوهم الامام ومن
تبعه ان مراده من النقيض الاخر هو كونه مصدرا لما ليس ا اعني ب فاجابوا عنه بان نقيض صدور
ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعني ب حتى قال الامام في المباحث المشرقية والعجب ممن يفني عمره
في الالة العاصمة في المنطق عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف اعرض عن استعمالها حتى
وقع في غلط يضحك منه الصبيان انتهى فانظر كيف انعكس التشنيع عليه والكاتبي في شرح الملخص
بعد ايراد المنع المذكور قال ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه ا او لم يصدر عنه ا لانهما
مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة واجاب عنه المحقق الدواني بان المطلقتين
انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق
وههنا جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاعتبار الزمان ههنا واراد بالمطلقتين ما لم
يقيد بعموم الحيثيات وبالدوام ما قيد بعمومها وح نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى

لا منافاة لاختلاف الحيثية اما اذا اتحدت الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظ ثم ان بهمنيار في الاستدلال
على هذا المط في التحصيل صرح بمدخلية وجوب السابق فيه حيث قال فقد تقرر انه ما لم يجب صدور
الشيء عن موجبه لا يصدر عنه فان صدر عن ا ج من حيث يجب صدور ب عنه لم يكن واجب
صدور ب عنه فانه ان صدر ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث يجب صدور
ب عنه يجب ان يصدر ج فلا يكون اذن صدور ب عنه واجبا وكلام الاستاد المنقول ايضا مشير
الى ذلك وكلام الشفا ايضا صريح فيه حيث قال ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل اللزوم
اذ صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وقد عرفنا فيما سلف هذا الغرض فلا
يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد ولا بانقسام الى مادة وصورة
لانه يكون لزومها عنه هو لذاته لا لشيء اخر والجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه
هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء بل غيره فان لزم منه شيئان متباينان
بالقوام او شيئان متباينان تكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان
عن جهتين مختلفتين في ذاته وتانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في
لزومهما ثابت حتى تكونا من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده انتهى
وهذه المدخلية انما هي لتعيين الاقتضاء الذي في مسئلة العلة الفاعلية التامة وبيان الجزاف في
تلك الحيثية واساوح فظهر ذلك المط لمهور امينا فان وجوب كون مقتضي الشيء وموجبه
من حيث هو موجبه ومقتضيه مغايرا للمقتضي الآخر وموجبه من حيث هو كذلك مما يلحق بالبديهيات
ولهذا لم يستدل الشيخ عليه حيث انتهى الكلام اليه في هذا المطلب لا في الشفا ولا في الاشارات
وما نقل عنه في جواب بهمنيار انه مبني على ذلك فهو احتجاج ليس بالاستدلال بل بمجرد تنبيه فقط

فقط وعند هذا يظهر صحة ما يقال من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه
حيث كان الفاعل موجبا وجوازه متفق عليه حيث كان مختارا فالنزاع انما هو في كون المبدأ
موجبا او مختارا لا في هذه القاعدة وذلك لان مراده من المختار هو الفاعل الجزافي كما هو راي
الجمهور فيكون الفاعل بالاختيار الذاتي الموجب على ما هو راي الحكماء داخلا في الموجب وبالجملة فالظ
هو الاتفاق في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا وذلك يؤيد ما ذكرنا من كون الدعوى ضروريا
فالحق ما ذكره الشارح القديم من ان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف على
تصور طرفيه فانه وقع فيه تردد بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور طرفيه
على الوجه الذي تعلق به الحكم ولعل ما ذكره ما نقلنا عن المص في شرح الاشارات فان
مراده ذلك كما صرح به المحقق الشريف **ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة**
الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الاول لتندفع ما عسى ان يتمسك
به المخالف في الحكم المذكور فيقول لو امتنع ان يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد
شيئان الا واحدهما علة للاخر اما بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات
لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة وبيانها موافقا لما ذكره في شرح الاشارات
بعد تقديم مقدمة هي انا اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو
في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب
شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر
عن ب بالنظر الى ا شيء صار في ثالثة المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا
بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ج ب

رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحد ما صار في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له هو ان في المعلول الاول يعرض كثرة باعتبار وكثرة اضافة يتحقق بعد صدوره عن المبدأ الاول فان له مهية ووجودا وامكانا بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا لذاته وتعقلا لمبدائه هذه امور متكثرة عرضت فيه باعتبار اضافات متكثرة تحققت هنالك فباعتبار انه صدر عن المبدأ عرض ان يكون له وجود وباعتبار ان له هوية مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون له مهية وباعتبار نسبة مهيته الى وجوده الزائد عليها في العقل عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبة وجوده الى مبدائه الموجب له عرض ان يكون واجبا بالغير وباعتبار انه مجرد قائم بذاته عرض ان يكون عاقلا لذاته ولمبدائه هذه امور ستة اثنان منها تشتركان في انهما له في ذاته من حيث كونه بالقوة وهما الهوية والامكان واثنان هما الوجود والتعقل لذاته في انهما له في ذاته من حيث كونه بالفعل واثنان هما الوجوب والتعقل لمبدائه في انهما حالة في ذاته من حيث مستفادة من مبدائه وهذا الاعتبار يعبر عن هذه الاشيا بالتثليث الموجود في العقل الاول وباعتبار ان الاولى والثانية من هذه الثلثة حالة في ذاته والثالثة بما ذكرنا بانها حالة بالقياس الى مبدائه يعبر عنها بالتثنية والتصادر الاول من هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له هوية مغايرة للمبدأ الاول وهي المسماة بالمهية

بالمهية وهي من حيث الخارج تابعة للوجود لان المبدأ الاول لو لم يقبل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل كما سيحقق ذلك فالمع الاول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة له فاذا قيست مهية المع الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان هو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجوده واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول عقل الوجوب بالغير هو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجوده مع النظر الى المبدأ الاول واذا اعتبر ذاته له مع كون الوجود الصادر عن المبدأ الاول وحده قائما بذاته لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع المبدأ الاول لزم ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك له مع المبدأ الاول لزم ان يكون عاقلا للاول واسم الاول بينا ولهذه الامور الستة تضمنا والتزاما ولحصولها في اولى المراتب وهو الوجود وبينه منافي ثانيها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدأ الاول والتعقل للذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبدأ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثها هما الامكان والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في ثالثتها فان قيل ان هذه الامور ان كانت موجودة في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية فكيف يكون علة للمعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة الاعتبارية في ان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذاته تعالى اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة قلنا هذه امور متحققة في نفس الامر كما عرفت وليست عدمية او اعتبارية محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست عللا مستقلة بانفسها

بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة لها والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق
وهذا بخلاف السلوب والاضافات في نفس الامر الماخوذة مع الاول تعالى فانه لا يمكن تحقق
تلك السلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضا سلب المتحقق في نفس
الامر مسلوبا متحققا في نفس الامر وكذا اقتضا الاضافة المتحققة في نفس الامر منسوبا متحققا في
نفس الامر فلو صح اسناد ثبوت الغير الى السلوب والاضافات لزم الدور ولا محالة فان قلت
مدخلية السلب في العلية لا يتوقف على تحققه وثبوته فان المعلول قد يتوقف على عدم المانع
وان لم يكن للعدم ثبوت قلت توقف المعلول على عدم المانع وان لم يكن للعدم ثبوت قلت
انما يكون حيث يتصور المانع ويعقل ما نعيته وكون المانع مما يتصور ويعقل مما نعيته نحو
ثبوت وتحقق له في نفس الامر فاذا الشيء في نفس الامر كان انتفاؤه وعدمه ثابتا متحققا في
نفس الامر كان اتصاف العلة به معقولا واما حيث لا يتصور المانع ولا يعقل مانعيته فليس له
تحقق وثبوت اصلا فكذا انتفاؤه وسلبه فاذا لم يكن للسلب تحقق اصلا لا يعقل اتصاف
العلة اصلا ولا يمكن ان يتعدد به جهات العلية فليتفطن ثم ان العقل الاول بماله من حالة
هي عنده اعني تعقله للمبدأ ووجوب وجوده منه يصير مبدأ لعقل اخر وبماله
من حالة من عنده اعني الحالتين الباقيتين يصير مبدأ للفلك الاول وذلك لوجوب
كون الامر الصوري مبدأ للكائن وكون الامر الاشبه بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة فالحالة
التي له عند مبدائه اعني كماله الفائض عليه مناسبة بالصورة فهي علة للعقل الذي هو صورة
بلا مادة وحالته التي له عند نفسه التي هي اشبه بالمادة علة للفلك وهذا التفصيل يعتبر
ايضا في قياس الحالتين اللتين له عند ذاته الى جزئي الفلك اعني صورته ومادته فالحالة التي

التي له من حيث كونه بالفعل يصير مبدأ لصورة الفلك وبحالته التي له من حيث كونه بالقوة
يصير مبدأ لمادته وهكذا حتى يتم الاجرام السماوية والعقول التي بازائها وينتهي الى عقل هو مبدأ
الهيولى العناصر ولسا كان الاختلاف لا يكون الا من الاختلاف فيجب ان الاختلاف الذي في
كل عقل يوجب وجوه مختلفة حتى يجب ان يصدر عن كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية فان الكواكب
لا تنعكس كليا والسبب في ذلك ان العقول ليست متفقة الانواع ليلزم اتفاق
مقتضياتها هذا ملخص ما في الاشارات وشرحه وقال الامام الشيخ خبط في هذا الكتاب
وفي سائر كتبه لان كلامه يشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه
من الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب ان يعقل
فان المحجة غير لائقة لهذا الموضع فقال المصنف الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرا لعقل
اخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفا والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحث والاشارات
وغيرها من رسائله بل جعل تعقله الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل اخر ولعله ذهب في كتاب اخر
وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين للفلك فعلى
ما ذكره لا منافاة بينهما كما مر واما التي ذكرها فهي لا يدل في هذا الموضع الى قصور بل الحكم
قد كفى للشيخ بحجته في موضع خرست الالسن الفصحاء فيه فضلا وشرفا وقد شنع ابو
البركات البغدادي على الحكما بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة
والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا
معدة لا فاضته تعالى وقال المصنف هذه مؤاخذة شبيهة المؤاخذات اللفظية فان الكل
متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا

في تعاليمهم واسند والمعلول الى ما يليه كما اسند وه الى العلل الاتفاقية والعرضية والى الشرط
لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسائلهم عليه اقول ولعل هذا اعني وجوب
الكل اليه تع هو السبب الباعث لهم على ان يعتبروا الجهات في المعلول الاول والا فالذي يستفاد من
المقدمة الممهدة المذكورة عدم توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانه اذا صدر العقل
الاول جاز على مقتضى المقدمة الممهدة ان يصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في مرتبة واحدة احدهما
عن المبدا الاول بواسطة العقل والاخر عن العقل على سبيل الاستقلال من دون استناد الى
المبدا الاول اصلا لكن ذلك مناف لما اسسوه وحققوه في علومهم الالهية من استناد الكل
اليه تع وهو مقتضى التحقيق ومناط التوحيد وعند هذا يظهر فساد ما توهمه القوشجي حيث نقل
ذلك المقدمة بعنوان كونها وجها اخر ثم قال وعلى هذا الوجه تكون الجهات الموجبة للتكثر
امورا موجودة لا اعتبارية هذا ونعم ما قال المص في شرح الاشارات في هذا الموضع وانما
اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة
واقدموا لجهلهم على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم ومنها امتناع توارد العلتين
المستقلتين على معلول واحد شخصي واليه اشار بقوله **وهذا الحكم** اى قولنا لا
يصدر عن الواحد الا الواحد **ينعكس على نفسه** اى فلا يصدر الواحد الا عن الواحد
اى على سبيل الاستقلال بدليل كون المسئلة في احكام العلة المستقلة كما عرفت وذلك لوجهين
الاول انه لو كان كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلول واحد بخصوصه كما هو
المفروض لزم احتياجه الى كل واحدة منهما لكونها علة له واستغناؤه عن كل واحدة منها لكون
الاخرى مستقلة في علتيه وهو مح واما لو لم يفرض كون كل واحدة منهما بحيث يحتاج المعلول اليها

اليها بخصوصها بل الى ايتهما كانت فح يكون العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه
الثاني انه ح لو توقف على كل واحدة منهما كان مجموعهما مجموع ما يتوقف عليه المع هف ولو توقف
على واحدة منهما بعينها كانت هي العلة دون الاخرى او لا بعينها بل على احدهما لا على التعيين كان مجا
عما نحن فيه كما عرفت ولو لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة له هذا اذا فرض كون العلتين
مجتمعتين واما اذا لم يفرض اجتماعهما بل فرض تبادلهما ابتداء او تعاقبهما فالمشهور وهو الجواز وا المحقق
الشريف جوز التبادل الابتدائي دون التعاقب حيث قال لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان
مستقلتان على سبيل التبادل ممتنعة الاجتماع يكون كل واحدة منها بحيث لو وجدت هي ابتدا
وجد ذلك المع الشخصي واما ان يوجد احدى تينك العلتين فيوجد المع ثم تعدم هذه العلة و
يوجد الاخرى فهو مستحيل لان المع الشخصي ان انعدم بانعدام الاولى ثم وجد بايجاد الثانية لزم اعادة
المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له بايجاد الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب
ان يكون مفيدة للمع اصل الوجود فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال تفيد اتفاقا بقاء الوجود الحاصل بالعلة
الاولى اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة والمقدر خلافه انتهى والتحقيق كلاهما جميعا وذلك لانه
تقرر انه لابد للعلة من خصوصية يرجح بها وجود معلول معين من حيث هو معين دون اخر ولا
يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين هذا المعين وبين غيره فيحتاج خصوصية والا لما صلحت ان
يكون مرجحة لهذا المعين من حيث هو هذا المعين بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية
هذا المعين الى مرجح زائدا على تلك الخصوصية التي فرضت للعلة فكما لا يجوز اشتراك خصوصية
واحدة للعلة الواحدة بالقياس الى معلولين فكذا لا يجوز اشتراك خصوصية واحدة للمع الواحد
بالقياس الى علتين بل لو فرض لكان لا محة بالقياس الى القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما

فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكون بعض مجموع ما يتوقف عليه الشيء وكلا منهما بعضا والعلة المستقلة هو مجموع ما يتوقف عليه المعلول

فرض تعدد فی العلّة کانت الخصوصیة الواجبة تحققها للقدر المشترک بین المتعدد لا لکلّ واحد للتعدد

فیکون العلّة ما یحققه هی القدر المشترک لا لکلّ واحد بخصوصه واما انه هل یصحّ علیّة القدر المشترک

للمعنی المعیّن ام لا فالتحقیق انّه یصحّ فی غیر الفاعل لا فی الفاعل لانّ الفاعل هو المفید للوجود والعقل یحکم بوجوب

کون المفید اقوی تحصیلا هنا واتمّ من المستفید کما لا یخفی ویدلّ علی ذلک کلام الشیخ فی الهیات الشفا
الوجود

حیث قال بعدما حقّق انّ الصورة من حیث هی صورة شریکة لعلّة الهیولی هذه العبارة ولقائل

ان یقول مجموع تلک العلّة والصورة لیس واحدا بالعدد بل واحدا بالمعنی العام والواحد بالمعنی العام لا یکون

علّة للواحد بالعدد وهناک کک ولمثل طبیعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان یکون
علة للواحد بالعدد وهناک کک فانّ الواحد بالنوع

الواحد بالمعنی العام المستحفظ وحدة عمومه لواحد بالعدد هو المفارق فیکون ذلک الشیء یوجب المادة

ولا یتمّ ایجابها الّا باحد امور مقارنة انها کانت اشیاء ولا یخفی جریان هذا الدلیل فی صورة الاجتماع

وغیره هذا هو الکلام فی الواحد بالتشخص علّة او معلولا واما الواحد بالنوع فلا یجوز ان یکون الماهیة

النوعیة من حیث هی واحدة بالنوع من غیر اعتبار تکثر اجزاء وحیثیات مختلفة الانواع فیها

مصدرا وعلّة لمختلف بالنوع کالتشخصات لکانت خارجة عما نحن فیه ویجوز صدور المختلف بالنوع

عنها لا محة واما عکس هذا الحکم اعنی انه هل یجب ان لا یستند الواحد بالنوع الا الی واحد بالنوع کما فی الواحد

بالتشخص ام لا فالتحقیق انه لا یجب کما اشار الیه بقوله **وفی الوحدة النوعیة**

لا عکس ای لا یمتنع اجتماع العلّتین المستقلّتین النوعیتین علی المعلول الواحد النوعی بمعنی ان یقع

بعض افراده بهذه وبعضها بتلک وذلک لانّ الاتفاق فی اللازم لا یقتضی الاتفاق فی الملزوم لکن یجب

هناک اعنی حیث یجوز وقوع بعض افراد النوع الواحد بعلّة وبعضها بعلّة اخری مخالفة لها ولو بالنوع

ان یکون مادة قابلة لتکثر الافراد المتحدة بالنوع لانّ تکثر الماهیة النوعیة یحتاج الی مادة کما

کما علیها تقرّر ولا یکفی فی ذلک مجرد الاختلاف فی العلل فلو کانت العلل المختلفة بالنوع ولم یکن مادة

قابلة کما یجب لا محالة ان یکون ما یقتضیه کلّ واحدة مختلفا بالنوع لما یقتضیه الاخری وعلی هذا

یثبت حکم الشیخ فی الهیات الشفا بانّ المعانی المتکثرة التی فی المعلول الاول وبها یمکن صدور الکثرة

عنه ان کانت مختلفة الحقائق کان ما یقتضیه کلّ واحد منها غیر ما یقتضیه الآخر فی النوع فلا مخالفة

بینه وبین ما ذکره المصنف من انتفاء العکس فی الوحدة النوعیة کما توهّم المحقق الدوانی وقد یمثل للواحد النوعی

بعلّتین مختلفتین بالمخالفة والمضادة علی تقدیر کونهما وجودیین اعنی موجودین فی الخارج

بانّ مخالفة السواد للحلاوة مثل المخالفة للحلاوة للسواد فهما متحدان بالنوع مع کون کلّ منهما

معللا بحلول المخالف بالماهیة لمحلّ الآخر وکذا مضادة السواد والبیاض وقد یمثل ایضا بالحرارة و

للعلّة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة بالحرکة علی تقدیر کونها متحدة بالنوع واما التمثیل

بافراد الحرارة الناریة المستندة الی افراد النار کما فعله شارح المقاصد فلیس بذلک فان مع اعتبار

الافراد یکون کلّ من العلّة والمعلول متعددا وان لم یعتبر الافراد کانت العلّة هی الطبیعة الناریة

کما انّ المعلول هو طبیعة الحرارة وکذا دفعه لما ذکره للحرارات المستندة الی النار والشمس والحرکة

متحدة بالنوع بانّ المراد هو النوع ما هو اعمّ من الحقیقی کما لا یخفی

فی احوال العلّة مطلقا سواء کانت تامة او غیرها مع معلولها فمنها انّ العلّیة والمعلولیة من الامور

الاعتباریة الغیر المتأصّلة فی الخارج علی ما قوّی **والنسبتان** ای العلّیة والمعلولیة ولهذا لم

یقل وهما ای العلّة والمعلول وان کانت العلّة من حیث هی علّة والمعلول من حیث هو معلول ایضا کذلک

من ثوانی المعقولات التی قد سبق انّ المراد منها ما یشمل الاعتباریات التی لا یکون

الخارج ظرفا لوجودها وان کان ظرفا لنفسها ومنها انّ بینهما مقابلة **مقابلة التضایف** فان

كل منهما انما يعقل بالقياس الى الاخر فيكون تعقلهما معا على ما هو المراد في التضايف كما عرفت و منها
انهما **قد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين** كما في العلة المتوسطة فانها
علة قريبة و معلولة للبعيدة و منها انهما اعني العلية والمعلولية **لا يتعاكسان فيهما** اي في العلية
والمعلولية بان يكون ما هو علة لشيء معلولا له ايضا وهذا المعنى مع ابطال الدور وهذه الاحكام كلها ضرورية
ومنهم من جعل الحكم الاخير اعني بطلان الدور نظريا واستدل عليه بان علة متقدمة عليه فلو كان الشيء
علة لعلته لتقدم على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد من التقدم لو كان نفس العلية يكون
معنى تقدم الشيء على نفسه هو علته لنفسه وهو عين المتنازع فيه وان كان امرا وراء العلية فلا بد من
تصوره فانا لا نفهم للتقدم بالذات سوى العلية وعلى تقدير ثبوته فلا نم ثبوته للعلة واجيب عنه
بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يجزم بانها ما لم يتم لها وجود لم يوجد غيرها هذا الترتيب العقلي المصحح
لقولنا كانت العلة فكان المعلول من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحرك اليد فتحرك الخاتم
ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحرك اليد وهو المسمى بالتقدم الذاتي الثابت للعلة فتصوره وثبوته
للعلة كلاهما ضروري ثم قال الامام فالاولى ان يجعل الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه
محال اذ الافتقار لا يتصور الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال العلة المعينة تستلزم معلولا
معينا نسبتها اليه بالوجوب والمعلول المعين لا يستلزم العلة مانعا نسبته اليها بالامكان وهما
متنافيان وانما كان اقوى لان تحقق النسبة تكفيه التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه مع [illegible] مما
من جواب شبهته على تقدير التقدم ان عنى بالافتقار امتناع الانفكاك معا فقد يتعاكس الافتقار
لهذا المعنى من الجانبين ولا امتناع في ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اريد امتناع الانفكاك
مع نعت التأخر جاء في التأخر ما جاء في التقدم فيقال ان اردت بالتأخر نفس المعلولية فنفس المتنازع

المتنازع فيه وان اردت معنى اخر فلا بد من تصوره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين
المردود والمرضي هذا فالذي فالحق ان يجعل امثال ما ذكر تنبيها على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز
الترتيب بين العلل والمعلولات الى ما لا نهاية له بان يكون الشيء معلولا لاخر وهو لاخر وهكذا
لا ينتهي الى علة غير معلولة على ما قال **ولا يتراقى معروضاهما** اي معروضا العلية والمعلولية
وهما العلة والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية وهذا الترتيب والتراقي يقال له التسلسل وقد احتج على
بطلانه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله **لان كل واحد منها ممتنع الحصول**
بدون علة واجبة وهذا اشارة منه الى طريقة مخترعة له مشهورة عنه وهي
ان الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن لها وجود لا يكون لغيره
عنه وجود فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب
لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا وهذه طريقة حسنة مستقيمة حقيقة
الموجه ومبناها على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده
وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره ههنا انه لو ترتقى سلسلة العلل والمعلولات الى غير النهاية
لزم انتهائها الى العلة واجبة الوجود بذاتها فتكون هي طرفا لها فيلزم تناهيها مع فرض تناهيها
هف بيان الملازمة ان كل واحد من احاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محالة والممكن لا يصير موجودا
الا بان يجب وجوده لعلة واجبة لان الواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب بالغير لا
يمكن ان يحصل به وجوب وجود غيره ما لم يستند الى الواجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود
انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير اذا
المستند الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء العدم لمعلوله لان ذلك من انحا

عدم معلوله انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا غير ممتنع بفرض كون كل واحد من
علة الغير المتناهية ممكنا ومعلولا فيجوز انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود
بعض هو علة البعض الاولى فالم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم ايضا لا يمكن ان يجب و يحصل
وجوده فهو ممتنع الحصول بعد وهذا معنى قوله **لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا** اى ممتنع
الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب الوجود لذاته لجواز انعدامه مع انعدام علته فلا يجب
به شيء من احاد السلسلة لكن المفروض وجودها فيجب وجود علته واجبة لذاتها ليجب بها احاد
السلسلة واما انها طرف للسلسلة فلاستناد احاد السلسلة اليها وهى لكونها واجبة لذاتها
غير مستندة الى علة اخرى ليكون وسطا فهو طرف فيلزم انتهاؤها اليه فيصدق انه لو فرضنا عدم
انتهاء سلسلة العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها وهو خلف ثم الثانى برهان التطبيق وهو ما اشار
اليه بقوله **وبين جملة قد فصلت منها الحاشية وجملة اخرى** للتطبيق
لم يفصل منها وتقريره ههنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات لا الى نهاية لامكن لنا
تحصيل جملتين منها احدهما من المبدأ الاخير الى ما لا يتناهى وثانيهما من معلول قبله بخمس مراتب مثلا
الى ما لا يتناهى ايضا وهذه الجملة الثانية المفصولة منها خمس احاد ومثلا لا يحتاج جزء من جملة الاولى
الغير المفصولة منها تلك الاحاد وانقص منها بعدد تلك الاحاد ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة
على الجملة الزائدة بان يجعل الاول منها بازاء الاول من تلك والثانى بازاء الثانى وهكذا فان وقع بازاء كل واحد
من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوى الزائد والناقص بل الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا
يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة التامة لا يكون بازائه جزء من الجملة الناقصة لزم تناهى
الناقصة والزائدة ولا يزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا اذ الزيادة على متناه بقدر

بقدر متناه لا يكون غير متناه وقد عرض عليها انه ضعيف واعترض على هذا البرهان بمنع لزوم التناهى
على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة مستندا بان ذلك كما يكون للتساوى
فقد يكون لعدم التناهى واجيب بدعوى الضرورة فى ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين
او غير متناهيتين اما متساويتان واما متفاوتان بالزيادة والنقصان وفى لزوم انقطاع الناقصة
عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع احدهما بل كانتا ابدا متطابقتين لكانتا متساويتين والمساواة
ملزومة للمساواة بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا جريان هذا البرهان فى ابطال اللاتناهى
مطلقا اذا ضبطه الوجود سواء كان مجتمعا اولا ومترتبا اولا فلما نقض عليهم بالعدد اجابوا
الرابع ثم لم يكن فى العلة والمعلول اولا
بانه مما لم يضبطه الوجود بل هو اعتبارى محض وكذا نقض بالمقدمة القائلة بان احد الجملتين اذا
كانت انقص من الاخرى يلزم تناهيها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل
من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك مع لا تناهيهما ومقدورات الله تعالى المختصة بالممكنات
اقل من معلوماته الشاملة للممتنعات مع لا تناهيهما وذلك لان ما ضبطه الوجود من
مقدورات الله تعالى ومعلوماته ليس الا متناهيا عندهم ومعنى عدم تناهيهما امر واما
الحكماء فيخصونه بالمجتمع المترتب فانه اذا كانت الاحاد موجودة معا فى زمان وكان بينها
ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتين بازاء الاول من الاخرى وقع الثانى بازاء الثانى
وهكذا فيتم التطبيق وينطبق الاحاد بالاحاد بلا شبهة واذا لم يكن موجودة معا لم يتم
ذلك لان وقوع احاد احدهما بازاء احاد الاخرى ليس فى الخارج لعدم اجتماعهما فيه و
لا فى الذهن لاستحالة وجودها مفصلة فيه وكذا لا يتم اذا كانت موجودة معا ولم يكن
بينهما ترتب لجواز ان يقع احاد كثيرة من احدهما بازاء واحد من الاخرى واعتبار العقل ينقطع

لا محة ويتضح ذالك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين وبين اعداد الحصى فان في الاول التطبيق طرفيهما كاف في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من الاخرى بخلافه في الثاني فاتساق النظام في المرتبة يجعله بمنزلة حبل المتصل الاجزاء بخلاف مالم يترتب لعدم اتساق نظامه فانه قبل التطبيق لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفي فيه ملاحظتها بالاجمال بان يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم التطبيق على تقدير الترتيب ايضا فان وقوع بعضها بازاء بعض نسبة اليه في الخارج ليس انطباقا عقليا حتى يتوهم ان الانطباق حاصل هناك في الخارج بخلاف ما ليس بمترتب كيف والانطباق امر يعرضه العقل بين كل منهما وبين ما تقدم عليه قلنا ان المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احدى السلسلتين بازاء معين من الاخرى فلا بد للاحاد من التعين والامتياز ليصح ذالك فاذا كان لها ترتب في الخارج كان لكل منها تعين فيه بحسبه واما اذا لم يترتب الاحاد في الخارج ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع فلا بد من ان يتميز ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض بالمعنى المذكور فالملاحظة في صورة عدم الترتيب انما يجب لذلك لا لان نفس التطبيق لا يتاتى بدون ذالك فظهر ان الملاحظة الاجمالية انما هي كافية في صورة الترتيب لا في غيرها واما ما قيل من ان الحق ان يقال على تقدير عدم الترتيب لا يلزم انقطاع احدى السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان يتحقق فيما بين تلك الاحاد واحد من الكل لا يكون بازاء شيء من الجزء ثم يتكافأ السلسلتان فيما بقي من الاحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة ولا الزائدة فيرد عليه ان في صورة عدم الترتيب لا يكون طرف ووسط كما لا يخفى واذا عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتيب وتوضيحه في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير البرهان ونسلك الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من السلسلة الاولى التي هي

الزائدة فاذا طبقناه باول الاولى وفرضنا انطباقا عليه ينقل بمجرد هذا الفرض الجزء العاشر من الثانية بازاء الخامس من الاولى والخامس عشر من تلك بازاء العاشر من هذه وهكذا والاحتياج الى ان يفرض انطباق كل من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية فرضا على حدة ليلزم ان ينقطع التطبيق بانقطاع الفرض بل هناك فرض واحد اجمالي يستلزم جميع تلك الانطباقات التفصيلية وذالك لحصول التميز والتعين لاجزاء السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا بتعقل العقل عرفت انه فاع ما زعم بعض الاعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة وليس ببرهان حيث قال في كتابه المسمى بالقبسات هذه العبارة واما السبيل التطبيقي فلا ثقة بجدواه ولا تعويل على برها نيته بل انه فيه تدليسا مغالطيا فان اللا متناهيات في جهة واحدة ربما فيها المفادة من جهة الاخرى التي هي حيثية التناهي لا من الجهة التي هي حيثية اللا تناهي كما في سلسلة المأة بغير نهاية وسلسلة الالاف الى لا نهاية وليس يتصحح تحريك اللاتناهي بكليته من جهة اللانهاية واخراجه بكليته عن درجته وحيزه ومرتبته وعن الدرجات التي لاحادها بالاسر في تلك الجهة فاذن اذا طبق طرف احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف ودرجة الحيز الوسط ومرتبته ولا يزال تنتقل وتتردد في الاوساط ما دام الوهم او الفرض معتملا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد بعينه ودرجة بعينها ابدا ولا تبلغ اقصى الحد وواخر الدرجات عوض فاذا ما انبت اعمال الوهم وانصرم عمل التطبيق انقطعت التفاوت بالمفاضلة على ذالك الحد وعلى تلك الدرجة واستقر القدر الزائد في مستقر تلك المرتبة وبالجملة لا مصير للتفاوت الحيثية اللانهاية ابدا بل انها ابدا في حيثية التناهي اما في حد

فى هذا الطرف واما فى شئ من حدود او اوساط انتهت عبارته وذلك لانه ليس هناك فرض بعد فرض حتى يصح ان يقال ان الزيادة ينتقل ويتردد فى الاوساط ما دام الفرض محتملا للتطبيق ولا يبلغ الى الحدود بل هناك فرض واحد يتضمن جميع تلك الانتقالات ولا حاجة اليها الى الحركات الغير المتناهية واجزائها اصلا بل يصح ذلك الفرض الاجمالى الكلى مع كون كل واحد من الاحاد فى مرتبته بدون ان يتحرك عن مرتبة الى اخرى فان التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضى سوى تبدل نسبة بنسبة بان يفرض مثلا كون النسبة التى كانت للجزء الاول من الثانية مع الخامس من الاولى مع الاول من الاولى وهكذا فليتثبت جدا فان قلت فلم لا يكفى فى الترتب التعاقبى كما فى سلسلة الحوادث المترتبة الماضية والحركة والزمان الماضيين وجود كل فى وقته وان لم يجتمع فى وقت واحد فى اجزاء برهان التطبيق فان التميز والتعين هناك حاصل لكل واحد واحد وليس الامر هناك كما فى المجتمع الغير المترتب قلت لان التميز ليس هناك الا فى العقل لا فى الخارج لان التميز الخارجى قد انقضى بانقضاء الوجود الخارجى فلم يبق سوى التميز العقلى وهو غير كاف الا تفصيلا وهو غير ممكن كما عرفت وليس فرق بينه وبين المجتمع الغير المترتب فى كون التميز الذى لا بد منه فى التطبيق عقليا محضا الا ان التميز الذى يفرضه العقل فى المجتمع الغير المترتب اختراعى صرف ليس بازائه شئ وفى المترتب الغير المجتمع له بازائه هو الترتيب الذى كان فى الخارج وقد انقضى مع انقضاء الوجود فتدبر هذا هو المانع هناك من جانب التطبيق اعنى عدم قدرة العقل على التفصيل وهناك مانع من جانب الانطباق ايضا هو انه لا بد فى الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود لمجموع الاحاد فى وقت من الاوقات لا فى الخارج كما هو المفروض ولا فى العقل لامتناع حصول الغير المتناهى فى العقل مفصلا لا يقال وجود المجموع فى الخارج وان لم يكن حاصلا فى وقت من الاوقات لكنه حاصل فى مجموع الاوقات لانا نقول القول بوجود

بوجود المجموع فى جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون شئ من اجزائه لا يقال فى امتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود بدون وجود شئ من اجزائه نظر لجواز ان يكون وجود اجزائه فى زمان الكل لا فى نفسه لانا نقول فى كفاية هذا النحو من الوجود للانطباق ايضا نظر اذ المعلوم كفاية وجود المجموع فى وقت واحد ولا بد لمن يدعى اجراء البرهان فيه من القطع فاللازم عليه اثبات كفاية مثل هذا الوجود ايضا ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من كفاية كون المترتب تماما ضبطه الوجود كما مر الاشارة اليه فان قيل اليس وجودها فى المبادى العالية يكفى فى ذلك قلنا نحو وجودها فيها غير مجزوم به هل هو بصور ام لا وبصور متكثرة ام متحدة وان كان اصل وجودها فيها اعنى علم المبادى بها مجزوما به فلا يكفى فى النقض على انه لو كان بالصور لم يلزم الترتب فيها وان كان المعلوم بها مترتبا اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما على العلم بالمتاخر الا فى علم الباري بالاشياء عند الشيخ على القول بالحصول فانه على ترتيب سببى ومسببى لئلا يلزم صدور الكثرة فى مرتبة واحدة من الواحد الحقيقى لكن الصور عنده متناهية مع كون معلوماته غير متناهية وعدم عزوب شئ من الاشياء من علمه وله طريقة فى بيان ذلك فى التعليقات غامض تحصيلها فان قلت اليست المتعاقبات الزمانية مجتمعة فى الدهر على ما ذهب اليه بعض الاعاظم واثبته فى كتاب القبسات واليس علم الواجب بالاشياء على نحو الحضور الاستيعابى الشامل للماضيات والمستقبلات دفعة واحدة على ما هو مختارك موجبا لاجتماعها جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق من هذا الوجه لا محالة قلت لا اما العلم الحضورى فان معناه على ما يستعمله الشيخ هو انه يعلم كل شئ فى وقته بمعنى انه لا يعزب عنه شئ لكونه منقضيا او لم يات بعد لان نسبته تعالى الى الماضى والاتى نسبة واحدة غير مختلفة كنسبتنا اليهما بل هو محيط بكل شئ احاطة واحدة تفصيلية وذلك من خواص تجرده تعالى

وتقدّسه عن الازمنة وعن كونه متقيّدا الوجود بوجود مخصّصة بزمان دون زمان كتقدّسه
عن الامكنة بخلاف سواء وهذا لا يستلزم اجتماع معلومات في آن من الآنات او وقت من الاوقات
يجري عليها التطبيق واما الدهر فهو اوسع من الزمان لا محالة فلا يلزم من الاجتماع فيه الاجتماع
في زمان من الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا معتبرا الا في مطلق الوجود فانّ
الشيء الزماني لا يمكن ان ينخلع عن كونه زمانيا وليس وجوده في الذهن الخالي عن زمانه المخصّص
الوجود به ليس معنى وجود في الذهن سوى ملاحظة بما هو متلبّس بالوجود مع قطع النظر عن
تقيّده بالوقت المخصوص وليس عدم اعتبار التقييد على ما هو شأن وجود الطبائع بالقياس الى
وجود افرادها هذا واعلم انه قد يتوهّم كون المجتمع الغير المترتّب في نفسه ممّا يجري فيه
التطبيق باعتبار عروض العدد المترتّب مراتبه له فانّ الواحد متقدّم بالطبع على الاثنين و
الاثنين على الثلثة وهي على الاربعة وهذا ليس بشيء فانّ ترتّب العدد لا يوجب ترتّب المعدود الا من
حيث عروض العدد له وليس لشيء من الآحاد ما يوجب عروض مرتبة معيّنة من العدد له الا ترى
انّ في آحاد الثلثة مثلا لا يتعيّن اثنان معيّنان من جملتها لعروض الاثنينية لهما بخصوصهما
وعروض الوحدة للباقي بخصوصه فليتفطّن وكذا ما قيل انه لو تحقّق امور غير متناهية توقّف
مجموعها على ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهذا الباقي على ما بقي منه بعد اسقاط واحد
منه وهكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق وذلك لانه لا يتعيّن في
مجموع من المجموعات واحد بعينه للاسقاط والباقي للابقاء بل انّما ذلك باعتبار العقل وتعيينه
وهو منقطع لا محالة فان قيل اذا كانت الجملتان موجودتين معا وان لم يكن بين آحادهما
ترتيب فلا شكّ في انّ وقوع كل واحد من الآحاد احديهما بازاء واحد من الآحاد الاخرى

الاخرى من الامور الممكنة والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى يظهر الخلف قلنا الا
ممنوعة كيف ووقوع كل واحد بازاء كل واحد اذا لم يكن بينها ترتّب يتوقّف على ملاحظة العقل
اياها تفصيلا ليتميّز بعضها عن بعض عنده ولا يمكنه فرض وقوعه بازائه اذ لا تميّز خارج
العقل لكفاية الملاحظة الاجمالية كما على تقدير الترتيب كما عرفت وملاحظة الغير المتناهي تفصيلا
ممتنعة فما يتوقّف عليها ايضا ممتنع الوجه الثالث مما استخرجه المصنف من برهان التطبيق
وهو اقلّ مؤنة واتمّ فائدة من برهان التطبيق وتقريره انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة
ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعدّدا باعتبار وصفي العلّية والمعلولية لانّ الشيء من حيث
انه علّة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل سلسلتان متغايرتان بالاعتبار احديهما سلسلة
العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما على الاخرى بلا تعمّل العقل وملاحظة انطباقهما
يوجب الحكم بتناهيهما لزيادة وصف العلّية ضرورة سبق العلّة على المعلول فان كل علّة لا ينطبق
على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المقدّم عليها بمرتبة وذلك لخروج المعلول الاخير
لعدم كونه معروضا للعلّية فكل علّة ومعلول منطبقين يجب ان يكون قبلهما علّة فاذا
انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون هناك علّة سابقة
على جميع المعلولات المنطبقة على العلل من غير انطباق معلول عليها والا لزم ان يكون معلول من
تلك المنطبقات المعلولات منطبقا على علّته فلا يكون علّته متقدّمة عليه هف فيلزم زيادة
مراتب العلل بواحدة تكون علّة ولا يكون معلولا وفيه انقطاع السلسلتين والبرهان
بقوله **ولانّ التطبيق** اي الحكم بالانطباق **باعتبار النسبتين** اي
العلّية والمعلولية ههنا حالكونهما **بحيث يتعدّد كل واحد منهما باعتبارهما**

يوجب جزأه شاهديهما لو ازداد يا الحال لبستان مع العلية على الاخرى اى المعلولية من حيث السبق اى من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت مقولة بحيث يجعله كل واحد منهما باعتبارهما اشارة الى عدد الى الاخر فهذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان التضايف الذى سنذكره وقد خفى ذلك على المحشى الشريف واما كونه اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من احاد احدى السلسلتين بواحد من احاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما متطابقتين بلا تعمل من الوهم ولذلك يجرى فى المتعاقبات ايضا دون برهان التطبيق كما سيأتى فى كلام المصنف فى نقد المحصل حيث ننقله فى مبحث حدوث الاجسام ثم فان قيل هذه الملازمة اعنى لزوم زيادة سلسلة العلل بواحدة غير بينة وانما تظهر لو ثبت ذلك فى كل قطعة متناهية منها قلنا ان العقل يحكم بالضرورة الحدسية بان كل جملة تكون فى عليتها ومعلولها على هذا الوجه لا بد لها من علة خارجة عنها سابقة حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لان يفوت السبق الذى هو مقتضى العلية والشبهة ناشئة من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا اجماليا وهذا قد يعجز عنه العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلى الاجمالى ولهذا نظائر مثل ما يحكم ان العقل يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجد من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت به ان الشيء لا يوجد نفسه ومثل ما يقولون فى البرهان السلمى ان كل جملة من الزيادات لا بد ان يكون فى بعد محوتها فيلزم منه ان الكل من الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها فى بعد فوقها ومثل ما يقال فى برهان الوسط والطرف وهو الذى قرره الشيخ فى الشفاء ومحصوله ان كل ما هو معلول وعلة معا فهو واسطة بين طرفين بالضرورة احدهما

احدها معلول له والآخر علة له فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت السلسلة الغير المتناهية معلولة وعلة لكون كل واحد من احادها كذلك اما انها علة فلان فيها علة لمكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلان فيها متعلق بالمعلولات وتركيبها منها والمتعلق بالغير المحتاج اليه لا يكون واجبا لذاته بل لا بد ان يكون معلولا لعلة مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول وعلة فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون وسطا بلا طرف وانه محال ويرد عليه انا لا نسلم ان كل واحد من احاد تلك السلسلة وكل قطعة متناهية منها وسط ولا يلزم كون كل الاحاد باسرها وسطا فان حكم واحد واحد قد يخالف حكم المجموع من حيث هو مجموع فيدفع فى دفعه ان العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية وحكم الاحاد وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة بالبديهة وهذا ومثل هذا لا غير ذلك مما لا ينضبط لكن الشان كما قال المحقق الدوانى فى بداهة الحكم الكلى ولا يتضح فيه جلية الحال الا لاولى الجلال وقصر الهمة على طلب الكمال ومساعدة التوفيق من ولى الافضال الوجه الرابع ما ذكره الشيخ فى الاشارات والمبدأ والمعاد وتقريره على محاذاة ما فى الاشارات هو ان كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضى علة خارجة عن احادها وذلك لانها اعنى تلك الجملة بمعنى نفس احادها بالاسر بحيث يكون مالو اعتبر معها من شكل وهيئة خارجا عنها موجودة تكون كل من احادها موجودا لكن شيء منها معدوم وعدم الجملة لا يكون الا لعدم شيء من احادها ثم ان وجودها مغاير لوجود كل واحد من احادها بالضرورة ومما يبنيه على ذلك انه لا يصدق على شيء من احادها انه جملة كثيرة ومتعددة وداخل فيه كل واحد من الاحاد وامثال ذلك فنقول هذه الجملة الموجودة بوجود على حدة غير وجود كل واحد من احادها اما ان لا يقتضى علة اصلا فيكون واجبة الوجود غير ممكنة الوجود

وكيف يتأتى هذا وانما يجب باحادها واما ان يقتضي علة مستقلة بايجادها اذ لا بد منها في وجود كل ممكن
بالضرورة هي الاحاد باسرها فيكون معلولة لذاتها فان الاحاد بالاسر والكل والجملة شيء واحد اذ المراد
بكل واحد من هذه الثلثة نفس معروض الهيئة كما فرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال لا يقال
لا يلزم من علّيته لنفسه تقدمه لان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها عليه اذ من جملتها
الاجزاء التي هي نفس المعلول المركب لانا نقول قد عرفت منا سابقا ان ما هو جزء للعلة التامة هو الاجزاء بالاسر
وما هو نفس معلول المركب هو مجموع الاجزاء وفرق ما بينهما قد بيناه هناك وهو ان مجموع الاجزاء هو معروض
الهيئة الاجتماعية بخلاف الاجزاء بالاسر اذ ليس معروضها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية واما
ههنا فكلاهما معروضان للهيئة الاجتماعية لان الاجزاء بالاسر التي هي العلة التامة معتبر في كل
جزء منها ان يكون في مرتبة معينة لكونه علة لما حقه ومعلولا لسابقه فهي عين مجموع الاجزاء التي هي
نفس السلسلة المفروضة فليتأمل جدا فانه في غاية الدقة واللطافة على ان المراد من العلة ههنا
هي المستقلة بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا شبهة في وجوب تقدمها على المعلول واما ان يقتضي هي بعض
الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل منها معلولا بل كل واحد من الاحاد نفرض ان يكون علة لجميع الاحاد
يكون علة ذلك الواحد اولى بالعلية لها وذلك لكونه اكثر افادة للاحاد الذي هو ادخل في كون الشيء علة
للجملة فان علة الجملة بالحقيقة علة لاحادها اولا ولما كان كل واحد من الاحاد معلولا له علة فكلما فرض
علة تكون علته اولى بذلك ولا يتعين شيء منها للعلية هذا ما ذكره الشيخ في الاشارات لنفي علية البعض
وقد يعلل بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله كما نقل المصنف واما ان يقتضي علة خارجة
عن الاحاد كلها وفساد الاقسام المذكورة يقتضي صحة هذا القسم فهذه العلة الخارجة علة اولا للاحاد
ثم للجملة وذلك لانه لا بد ان يكون علة لبعض احادها فان جميع الاجزاء لو وقع بعضها كان المجموع واقعا

واقعا لبعضها فلم يكن تلك العلة للسلسلة اصلا فلو وجد في الاحاد الباقية شيء لا يكون معلولا
لذلك البعض فاما ان يكون علة له اولا فان كان علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد وهو محال كما مر وانما لزم كون العلتين مستقلتين لان العلة الخارجية لا بد ان يكون علة
مستقلة بايجاد ذلك البعض والا لم يكن علة مستقلة للجملة بالضرورة فلو كان له علة اخرى كانت
مستقلة ايضا والا لزم عدم استقلال الخارجية وان لم يكن علة له لزم ان يوجد في جملة الاحاد
امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجية يكون طرفا
للسلسلة ويلزم انتهاؤها اليه هف هذا هو تقرير ما ذكر في شرح الاشارات وتوجيهه وشرحه
والى هذا الوجه اشار المصنف ولما كان هذا الوجه مشتملا على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة
والباقي هو المقصود من الاقسام الباطلة قسما ظاهر البطلان طوى عنهما وتعرض لقسم الثالث فقال
وان المؤثر في المجموع اي مجموع السلسلة المفروضة التي هي موجودة لا محالة لكون
كل من احادها موجودا ومحتاجا الى المؤثر لكونها ممكنة لكون كل من احادها كذلك ولا مجال لاستغنائها
عن المؤثر فالمؤثر في هذا المجموع **اذ كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في
نفسه وعلله** لان المؤثر في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير
واسطة كما عرفت وايضا الكلام في المؤثر التام اعني العلة المستقلة بالايجاد **وان المجموع
له علة تامة** هذا المعنى لا محالة فلو كان المؤثر بهذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك كان البعض
علة تامة له **وكل جزء ليس علة تامة اذ الجملة لا يجب وكيف يجب الجملة
لشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة** هذا القول اعني قوله ونه
المجموع له علة تامة الخ عطف بحسب المعنى على جزاء الشرطية فتقدير الكلام ما ذكرنا والحاصل ان المجموع

السلسلة لا بد له من مؤثر ومن كون ذلك المؤثر تاما موجبا من جهة كونه مؤثرا سواء كان تاما او لا يلزم من فرض كونه جزءا للمجموع محال هو كون الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ومن جهة كونه تاما موجبا يلزم محال اخر هو كون الجزء مستقلا في ايجاد الكل مع احتياجه الى ما لا يتناهى من احاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى لفظ كل بل يكفي ان يقول الجزء ليس علة تامة فتدبر هذا غاية توجيه هذا الكلام واعلم انه لا يرد على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا شكوك الشبهة المشهورة بشبهة ما قبل المعلول الاخير تقريرها ان وجود مجموع السلسلة ليس الا مجموع وجودات احادها فعلته ليست الا مجموع علل الاحاد ومجموع علل الاحاد هو مجموع ما قبل المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء لمجموع السلسلة لا محالة لاشتمال مجموع السلسلة على معلول الاخير وعدم اشتمال ما قبل المعلول الاخير الى غير النهاية عليه هذا المجموع الذي هو جزء لمجموع السلسلة علة قريبة للمعلول الاخير والسلسلة المبتدأة بما قبله بواحد هي علة للمعلول الذي هو فوق المعلول الاخير وهكذا فمجموع تلك السلاسل التي يشتمل عليها ما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك الاحاد وهو علة للسلسلة والحاصل انا نختار ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة له انما هو بعض تلك السلسلة وذلك البعض هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يلزم شيء من المحال المذكور اعني تاثير الشيء في نفسه وعلله وايجاب الجزء للكل ولا يلزم ايضا عدم او لو به بعض من الابعاض للعلية وهذا مما لا مدفع له فان قيل عدم المركب كما يكون بعدم جزء من اجزائه مع بقاء الباقي يكون لعدم جملة الاجزاء بالاسر بان لا يبقى منها شيء فجميع السلسلة يمكن ان يعدم بالاسر لامكان كل من اجزائه هذا العدم يجب ان يستند لصيرورته موجودا فلا بد له من علة يستند اليها نظرا في هذا العدم البتة فلا يجوز ان يكون هي ما فوق المعلول الاخير لجواز تطرق العدم البتة ولا شيئا من اجزاء السلسلة لذلك بل يجب ان يكون خارجا عن الممكنات كان رجوعا الى الدليل الاول

جوابه فيز

المخترع للمصنف كما مر ولا يمكن ان يكون مراد القوم من هذا الدليل هو الدليل المخترع لعدم الاحتياج منه الى هذه الاقسام كما عرفت نعم لا يبعد تفطن المصنف ذلك من الدليل المشهور والقوم فليتدبر ثم ان على بطلان التسلسل براهين اخرى غيرهما ذكره المصنف فمنها برهان الوسط والطرف وقد ذكرنا ومنها برهان التضايف وسيأتي في حدوث الاجسام ومنها برهان الحيثيات وتقريره انه لو ترتبت حيثيات امور الى غير النهاية لكانت لا يخ اما ان يكون بين كل حيثية من تلك الحيثيات مثله وما بين حيثية اخرى منها انها حيثية فرضت متناهيا او غير متناه فان كان متناهيا على سبيل الاستيعاب والكلية لزم ان يكون الكل ايضا متناهيا لوقوعه بين حيثيتين منها كمعلوليته وعليته وهذا حكم اجمالي حدسي يحكم به العقل المحدس وليس من قبيل حكم على الكل بما حكم على كل واحد كما قيل كل واحد من ابعاض هذا الذراع دون الذراع هو ايضا دون الذراع بل من قبيل ان يقال ما بين هذه النقطة الطرف من المقدار المفروض واية نقطة يفرض فيه على الاستيعاب الشمولي دون الذراع فهذا المقدار المفروض دون الذراع فليتفطن وان لم يكن متناهيا على سبيل الكلية بل كان الواقع بين حيثية واحدة وبين حيثية اخرى اية حيثية كانت غير متناه لزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين ومنها برهان الترتيب وتقريره ان الترتب في المعلولية يستدعي استلزام انتفاء كل واحد من احاد السلسلة انتفاء جميع ما بعده ففي كل سلسلة ترتبت من العلل والمعلولات وكانت المعلولية مستوعبة لاحادها على الترتيب يجب ان يكون علة واحدة يلزم من فرض انتفائها انتفاء جميع الاحاد باسرها فينتهي السلسلة الى تلك العلة فليتفطن ومنها برهان الاسد الاخصر وتقريره انه لو ترتبت سلسلة من العلل والمعلولات لكان كل واحد من احاد السلسلة لم يتقرر ولم يوجد قبله وجد

اخر فاذا كان كل واحد من احادها لم يوجد ما لم يوجد شيء آخر قبله كانت الآحاد باسرها لم يدخل
في الوجود ما لم يكن شيء آخر موجودا قبل الجميع والا لما امكن ان يتقرر شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر
شيء آخر بعده وذلك ظ عند العقل الصريح والفطرة المستقيمة ومنها براهين اخرى لبعض
المتأخرين فمنها انه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ هو متعين للاولية وما يليه
للثانوية وما يليه للثالثية وهكذا يتعين كل من احادها لمرتبة خاصة من المراتب العددية
على الاتساق والترتيب فاذا زيد على مبدأها عدة مرتبة متعينة متناهية كعشرة احاد مثلا
كان اول تلك العدة اول احاد كل السلسلة ايض وما كان اولا اولا يصير حادي عشرة فيزيد
الكل لا محالة ويجب ان يوجد به مرتبة عددية لم يوجد في الفرض الاول البتة ولم يوجد في ا
المبدأ كما اعتبرناه ولا في الاوساط للاتساق فوجب ان يوجد في الجانب الآخر فلنا هي ما فرضنا
غير متناه هف قال وهذا البرهان وان ناسب برهان التطبيق لكن عنا نعنز بوجوه من اللطافة
والدقة ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمتين احديهما ان كل سلسلة غير متناهية من جانب
واحد ينقص عن الغير المتناهي من الجانبين بقدر غير متناه لا احسبك بل انما يحكم بها كل ذي فطرة
سليمة وثانيتهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي
من الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان يساويا او يفضلان عليه او ينقصان عنه بمقدار متناه
لا احسبك متأملا فيها كسابقتها وبعد تمهيدها نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية
يكون لها مبدأ يتعين بترتيب احادها فيها الاحاد الواقعة في المراتب الفردية كالاول و
الثالث والخامس والسابع الى غير النهاية وكذا الاحاد الواقعة في المراتب الزوجية كالثاني
والرابع والسادس والثامن الى غير النهاية فيوجد في السلسلة المفروضة اولا سلسلتان

سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد فوجب ان لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي من الجانبين
بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما معا عين السلسلة المفروضة اولا ولها مبدأ فوجب
ان ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى فاجتمع فيهما
النقيضان وهو مح وما يستلزم المح فهو مح ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة
من العدد البتة لان كل جملة موجودة في الواقع متعينة الاحاد يعرض عدد معين ضرورة
ويوجد فيها واحد البتة مراتب اعداد او معدودات ناقصة عنها بواحد او باثنين او بثلثة
او باربعة وهكذا طبقات مرتبة متنازلة ويوجد فيها واحد البتة لا مرتبة تحته فيوجد
بين مرتبة العدد الذي لكل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مرتبة مع كونها
محصورة بين حاصرين وقال هذا البرهان يفيد امتناع الوجود الامور الغير المتناهية
وان لم يكن مرتبة ايض ومنها لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ لزم ان يكون عدد
واحد زوجا وفردا وهو خلف بالضرورة بيان اللزوم انه يتعين بعض من احادها بانه واقع
في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعضها بانه واقع في المراتب الزوجية
كالثاني والرابع والسادس كلاهما الى غير النهاية ويكون بازاء كل من الاولى واحد من الثانية
وبالعكس فانقسمت السلسلة الاولى قسمين متساويين فكان زوجا اذ لا نعني بالزوج الا المنقسم
بمتساويين معا واذا اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية
فوجب ان يكون زوجا بعين ما قلنا فالسلسلة الاولى فرد اذا زيد واحد على الزوج يحصل
فرد لانه اذا انقسم الكل من النصفين يزيد على الآخر ولا يصلح للتنصيف ولو كانت السلسلة
غير متناهية من الجانبين فرضنا له مقطعا حتى ينقسم قسمين كل منهما متناه من جانب واحد

ويلزم الخلف فيهما ومنها ان التسلسل يستلزم ان يتساوى كل عددين متناهيين كالعشرة والمائة والالف
وهو ظاهر البطلان بيان اللزوم ان مثل هذه السلسلة يوجد فيها عشرات غير متناهية ومئات
غير متناهية فاذا جعل آحادها مبدأ على الترتيب فما بعد العشرات استوعبت هذه العادية
تمام الآحاد وكذا لو عدّ بها المئات فيتساوى العشرة والمائة لتساوي سطحي عدد واحد فيهما فالا
وهذا قريب المأخذ من برهان التطبيق ومنها ما يستدعي تمهيد مقدمة هي ان كل عدد يكون له
نصف والثلث من آحاد مترتبة فما لم يحصل نصفه اولا لا يحصل كله وهذه من القضايا
الحدسية وبعد ذلك نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ يوجد فيها
فردية غير متناهية وآحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل واحد من الاولى واحد
من الثانية وبالعكس فالآحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة فلعدد السلسلة نصف
البتة وبحكم المقدمة الممهدة اذا اعتبرت الجملة من آحادها المترتبة المأخوذة من التوالي
فالترتيب يجب ان يحصل نصفها اولا ثم يحصل الجملة فالنصف الاول يوجد اولا محصورا بين حاصرين
هو مبتداه فكذا كله وهو المط انتهى وفي اكثرها مجال المناقشة كما لا يخفى على المتأمل هذا
في احكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر فيها ان المؤثر في الوجود ليس الا الوجود
والمؤثر في العدم ليس الا العدم واليه اشار بقوله **وتتكافأ النسبتان** اي التأثير
والتأثر بمعنى كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر **في طرفي النقيض** اي الوجود
والعدم بمعنى ان وجود تكافئ وجود المعلول اي اذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت
المعلولية في موجود وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل تكافئ عدم المعلول اي اذا
تحققت الفاعلية في المعدوم تحققت المعلولية في معدوم فوجود المعلول مستند الى وجود

الى وجود الفاعل لان تاثير المعدوم في الموجود غير معقول وعدم المعلول مستند الى عدم الفاعل من حيث
هو فاعل لا انه حيث عدم المعلول لو لم يعدم من الفاعل التام شيء لزم اجتماع وجود المعلول وعدمه وان
عدم فالعقل يحكم بان مع انعدام شيء من الفاعل لا اثر لما فاته شيء آخر معه في انعدام المع بل هو كاف
في انعدام المعلول والعلة في ذلك ان العدم لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان
شيئا من ذلك غير معقول وكل ما يتوهم من حصول العدم من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند
التأمل وقيل في شرح هذا الكلام اي تكافؤ العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية
كالمعلولية لا تقدم لاحدهما على الآخر فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية او
لا بانه ارتفع العلية اولا ثم ارتفع المعلولية بخلاف العلة والمع فانه يحكم بان ذات العلة
تحقق اولا ثم تحقق ذات المع وبانها ترتفع اولا ثم ترتفع ذات المعلول وذلك لان العلية و
المعلولية متضايفتان حقيقيتان وهما متكافئتان في الوجود والارتفاع ايضا كما حقق في موضعه
وفيه ان التكافؤ لا ينافي التقدم والتأخر الذاتيين فالوجه ما ذكرنا ومنها ان الفاعل اذا كان واحدا
حقيقيا لا تكثر فيه ولا اختلاف جهة لا يمكن ان يكون فاعلا لشيء وقابلا له واليه اشار بقوله و
القبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة يعني اذا كانت النسبة بين الفاعل
والمفعول وبين القابل والمقبول متحدة بان يكون الفاعل بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو
المقبول وهذا اشارة الى اتحاد الجهة ايضا فان مع اختلافهما لا يكون النسبة متحدة ضرورة
ان الشيء باحدى الجهتين غيره بالجهة الاخرى فيختلف النسبة باختلاف الطرف والدليل المشهور
على ذلك اعني على منافاة الفعل والقبول هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة
القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان فلا يجتمعان والى هذا اشار بقوله

لثاني منهما واعترض عليه بان كلا من الفاعل والقابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب وجودهما معا فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول له ولا يتصور ذلك اذ لا بد من الفعل لا محالة بالفعل وحدة موجب في الجملة والقبول ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه وما قيل من انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان من جهتين بالقياس الى شيء واحد يجب من جهة ولا يجب من جهة خروج عن محل عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لا من جهتين وقد يجاب عن اصل الاعتراض باختيار الشق الثاني فيقال ان المع وان توقف وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويجعله واجب الحصول لكون الوجود منه بخلاف القابل فانه وان فرض اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه المع ليس له الا استحقاق وجود المعقول فيه فالفاعل يوجب المع فيه والقابل لا يوجبه بل يستحقه وهذا معنى قولهم نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة الفاعل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان الا من جهتين فما قيل من ان الايجاب من جهة الفاعلية والامكان او امتناع الوجوب من جهة القابلية فيكونان من جهتين لا من جهة واحدة مدفوع بان الايجاب للفاعل للمعلول متقدم على فعله وكذا امكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا لشيء وقابلا له لكان له فيه قبل الفعل والقبول جهتان جهة بها يوجبه وجهة بها يستحقه فلا يمكن ان يكون هما القابلية والفاعلية فحاصل الدليل ان الفعل لا بد له من وجوب سابق والقبول لا بد من امكان سابق فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا لشيء وقابلا له لكان فيه قبل الفعل لزم كون الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس

بالقياس الى شيء واحد بعينه من جهة واحدة والوجوب لشيء والامكان بالقياس الى ذلك الشيء بعينه منافيا فكذا ملزوماهما اعني الفعل والقبول سواء كانا بمعنى الفاعلية والمفعولية والانسب لقواعد الحكمة والاشد انطباقا على قوانين التحقيق ان يقال في الاستدلال على هذا المطلب ان الفاعل لا يتعقل في حد ذاته عن معلوله فمعلوله واجب وثابت له في حد ذاته سواء صدر الفعل عنه اولا فنسبته اليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل فانه في حد ذاته يتعرى عن مقبوله البتة والا لامتنع قبوله هو اعني المقبول بالامكان مع القابل في حد ذاته سواء قبله اولم يقبله فهما اعني الفعل والقبول متنافيان بالذات فيكون المراد من القبول هو القبول عن العين ويقابله القبول الانفعالي فيجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه بان يصدر عنه ما يتصف هو به وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا ذهب الشيخ الى ان صور معقولاته تع قائمة به وصادرة عنه تع مع مبالغته في نفي اجتماع القبول والفعل وهذا مع ما صرح به في التعليقات وغيره من ان منه وعنه في البسيط شيء واحد فليحفظ به **وهنا انه يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا الى العلة لذاته** ومهيته لئلا يلزم كون المهية محتاجا الى نفسها **والا** اي وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته ومهيته بل كان الاحتياج في تشخصه **فلا** اي فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عظيمة عليحدة قد بسط القول فيها الشيخ في الهيات الشفا في فصل مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فلننقل بعضا منه لكثرة فوائده وهو انه قال ليس كل الفاعل افاد وجودا افادة مثل نفسه فربما افاد وجود امثل نفسه وربما افاد وجود الامثل نفسه كالنار تسود وكالحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجود امثل نفسه فان المشهور انه اولى واقوى في الطبيعة التي تفيدها

من غيره وليس هذا المشهور بيّن ولا يخفى من كل وجه الا ان يكون ما يعينه هو نفس الوجود والحقيقة
فح يكون المفيد اولى بما يفيد من المستفيد ولنعد من راس فنقول ان العلل الذاتية اما ان يكون عللا
للمعلولات في نحو وجود انفسها واما ان يكون عللا للمعلولات في وجود آخر مثال الاول تسخين
النار ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة واشياء كثيرة مشابهة لذلك
ولنتكلم على العلل والمعلولات التي تناسب الوجه الاول ولنورد الاقسام التي قد تظن في الظاهر
انها اقسام فنقول فلعله يظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول اكثر منه اقتضاء وجود من العلة
في ذلك المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا سخن عن النار وانه قد يكون
في ظاهر النظر مثلا دهن قبل ذلك او لم يقبل مثل النار فانه يعتقد فيها في الظاهر انها تحيل غيرها
مثل نفسها نارا في الظاهر فيكون مساوية لها في صورة النارية لان تلك الصورة لا تقبل الازدياد
والاقل ومساويا له في العرض اللازم من السخونة المحسوسة اذ كان صدور ذلك الفعل
عن القوة المساوية لصورته وعند امتزاج المادة مساوية في التهيؤ واما كون المعلول ازيد
في المعنى الذي هو الذي نرى انه لا يمكن البتة ولا يوجد في الاشياء المظنونة عللا ومعلولات
لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها بزيادة استعداد المادة
حتى يكون قد اوجب ذلك خروج شيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان
جعل سببها والاثر الذي وجد من العلة معا فتلك الزيادة يكون معلول امرين لا معلول امر واحد
وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من المعلول الذي هو الزيادة فان سلمنا هذا الظنون الى ان تيسر
حالها ما ساغ لنا ان نقول انه اذا كان المعنى في المعلول والعلة مساويا في الشدة والضعف فانه
يكون للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لا محالة ذلك والمتقدم الذاتي الذي له في ذلك المعنى حال

حال ذلك المعنى غير موجود للثاني فيكون ذلك الاول اذا اخذ بحسب وجوده واحواله التي
له من جهة وجوده اقدم من الاخر فهو اولى اذا مطلق المساواة لان المساواة تبقى في الحد وهما
من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما علة ولا معلولا فاما من جهة ما احدهما
علة والاخر معلول فواضح ان اعتبار وجود ذلك الحد لاحدهما اولى او كان له اولا لا من الثاني
ولم يكن للثاني الا منه فظهر منه ان هذا المعنى اذا كان نفس الوجود لم يكن ان يتساويا فيه
البتة اذ كان انما يساويه باعتبار الحد ويفضل عنه باعتبار استحقاق الوجود والان فان
استحقاق الوجود من حيث الحد بعينه اذا اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبيّن انه لا يمكن ان
يساويه اذا كان المعنى نفس الوجود فمفيد وجود الشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من
الشيء ولكن ههنا تفصيل اخر ونوع من التحقيق يجب ان لا نغفله وهو ان العلل والمعلولات
تنقسم في اول النظر عندنا لكل الى قسمين قسم يكون طبايع المعلول فيه ونوعيته ومهيته الذاتية
يجب ان يكون معلولا لطبيعة او لطبايع فيكون العلل مخالفة لنوعه لا محالة او كانت علة
له في نوعه لا في شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ المطلق علة ذات النوع
بل يكون المعلولات تجب عن نوع غير نوعها والعلل تجب عنها نوع غير نوعها ويكون عللا للشيء
المعلول ذاتية بالقياس الى نوع المعلول مطلقا وقسم منه يكون الامر ليس معلول العلة والعلة علة
المعلول في نوعه بل في شخصه ولناخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وفي ظاهر ما يوجد له
من الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان نبين حقيقة الحال الواجبة فيه من نظرنا في السبب
المعطي لصورة كل ذي صورة من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية
ومثال الثاني كون هذه النار علة لهذه النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار

ليست علة لتلك النار على انها علة نوعية النار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة النوعية

كانت هذه العلة للنوعية بالعرض وكذا الاب للابن لا من جهة ما هو اب وذاك ابن من

جهة وجود الانسانية اشبهما اوردنا من كلام الشيخ ومنها انه لا يجب بل لا يجوز ان يكون

ما مع العلة علة والا لزم اجتماع العلتين ولا ان يكون ما مع المعلول معلولا بل لا يجوز اذا

فرضت علية العلة لها من جهة واحدة واليه اشار بقوله **ولا يجب في احدى**

النسبتين على المصاحب وانما قال لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت لانه قد يصدق بالعرض

والمجاز لا بالذات وعلى الحقيقة ومنها انه لا يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد

علة حقيقية لشخص آخر بحسب ذاته وماهيته واليه اشار بقوله **وليس لشخص من**

العنصريات علة ذاتية لشخص آخر وانما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع

المتكثر الافراد فيها بخلاف الفلكيات والغرض منه دفع ما يتراءى بحسب الظاهر من كون هذه

النار علة لتلك النار وامثال ذلك كما مرت الاشارة اليه في كلام الشيخ واحتج عليه

بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله **والا لم يتناه الاشخاص** وتقريره انه لو

كان شخص من النار مثلا علة ذاتية موجبة لشخص آخر منها فانما يتصور ذلك بان يكون

النارية التي في النار علة مقتضية لوجود نارية اخرى هي النارية التي في النار الاخرى اذ

ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية فلو كانت تلك النارية مقتضية هذه النارية

لكانت هذه النارية ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى اذ هذه النارية نارية والفرض ان

النارية لناريتها مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم ان يكون النارية الثالثة ايضا مقتضية

لوجود نارية رابعة وهكذا الى غير النهاية وهذا تسلسل في المعلولات وقد دلت البراهين المذكورة

المذكورة لابطال التسلسل في العلل على ابطال التسلسل في المعلولات ايضا كما لا يخفى واما ما قيل انه

انما يلزم ذلك لو كانت هذه النارية لناريتها علة لتلك النار واما اذا كانت علة لشخصيتها

فلا يلزم ذلك فمما لا يذهب وهم اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون شخصية هذه

النار علة لنارية تلك النار بل لو ذهب فانما يذهب الى كونها علة لشخصية هذه النار لا لناريتها

لكن ليس ذلك معنى العلية الحقيقية بل الاعدادية وليس المقصود نفيها بل هو الواقع الثاني

ان هذا الشخص من النار مثلا مستغن في وجوده عن الذي يظن كونه علة له بشخص آخر منها

او كل شخص يفعل ما يفعله هذا الشخص وليس هذا شأن العلة الذاتية الموجبة فظهر ان

ما يفعله ليس الا اعدادا لا ايجادا فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار وهذا معنى قوله

والاستغنائه عنه بغيره الثالث انه لا تقدم بالذات لشخص من اشخاص

النوع الواحد على شخص آخر منها بحسب الماهية النوعية مثلا ليست نار اقدم في ناريتها على نار

اخرى ولو كانت علة بالذات لما كانت كذلك وهذا معنى قوله **ولعدم تقدمه** الرابع ان افراد

النوع الواحد متكافئة لتماثلها فليس بعضها اولى بالعلية من بعض وهذا معنى قوله **ولتكافؤهما**

الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها مع المعلول والنارية التي يظن كونها علة لنار اخرى

قد تنطفي وتنعدم مع بقاء النارية الثانية وهذا معنى قوله **ولبقاء المعلول مع**

عدم صاحبه واعلم ان هذه وجوه اقناعية وتنبيهات على فساد الوهم المذكور والاظهر

من وجوب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها انتقل منها كيفية صدور الافعال

الاختيارية عن الانفس الحيوانية وبيان مباديها وهي اربعة التصور والشوق والارادة

والحركة والى هذا اشار بقوله **والفعل منا** اي صدور فعل جزئي منا لان المبادي

منا جزئي من جزئيات الفعل الكلي لا محالة **يفتقر الى تصور جزئي** اي الى تخيل ذلك
الفعل الجزئي لان التصور انما يصير جزئيا في الخيال ولا يتوقف على وجوده كما توهم ليلزم من توقف
وجوده على تصوره دور وانما يفتقر الى المتخيلة **ليتخصص به الفعل الكلي** ويصير
جزئيا لان صيرورة الكلي جزئيا قبل وجوده انما يكون في الخيال **والى الشوق** اي ميل
حسب ان تعقلنا ما مع تخيله من حيث هو ملائم او لذيذ سواء كان مطابقا للواقع او لا الى
جلبه ويسمى شهوة اذا كانت الملائمة واللذة حسية او عقلية او من حيث هو مكروه
عنه ثم كل الى دفعه ومنعه ويسمى غضبا **ثم الى الارادة** جازمة حيث لم يكن
مانع وتردد ولذلك الحاشية ويسمى الاجماع ومغايرة الاجماع اعني ارادة الجازمة للشوق
ظاهرة لان الانسان لا يشتاق ولا يعزم فمغايرة مطلق الارادة للشوق ظاهرة
ولعلها غير لازمة فان قلت الانسان قد يريد ولا يشتاق كما في ارادة تناول الدواء
البشع فظهر ان الارادة مغايرة و كذا في كل فعل بل في الغالب قلت المنفي هناك
الشهوة لا الشوق مطلقا فانه من اعتقاد النفع ينبعث شوق عقلي لا محالة وان لم يسم شهوة
كما اشرنا اليه **ثم الى الحركة من العضلات** لتقع منا الفعل المتعلق بالحركة ويتم هذه
لتفاوت ما بين المرتبتين حيث كانت احديهما من النفس والاخرى من البدن فان قيل
الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور الحركة عليها
مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يقصدها بخصوصها ويتعلق ارادة
بالحركة اليها والحركة عنها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع تلك المسافة باسرها
كافية في حدوث تلك الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان صدور الافعال

الافعال الجزئية عنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادة كذلك قلنا المتحرك على مسافة
يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة كلية متعلقة بقطع المسافة جميعا ثم انه يتخيل حدا جزئيا
من حدوده وينبعث من تخيله ذلك ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه
وبين ذلك الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا اخر وهكذا فلو انقطع بعد وصوله الى حد معين
من حدودها تخيله لحد اخر بعده انقطعت حركته ولم يتجاوز ذلك الحد الذي وصل اليه ويبقى
واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها
الحركة على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة لسابق من الحركات وكل سابق من الحركات
معدة لحركة اخرى ويتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة حتى ينتهي الى اخر المسافة
بهذه التخيلات والارادة مستمرة استمرار الحركات وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها
ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار التخيلات والارادات هكذا متجددة متعاقبة لا يمنع جزئيتها
ولا يقتضي والى هذا السؤال والجواب اشار بقوله **والحركة الى مكان تتبع ارادة**
بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون
السابق من هذه التخيلات والارادات الجزئية **علة للسابق** من تلك الجزئيات من الحركة
المعدة صفة للسابق من تلك لكونه حركة **لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات**
في النفس والحركات في المسافة الى اخرها اي اخر المسافة واعلم ان الحركة تتشخص
تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك والقوة المحركة فكل حركة واقعة في مسافة معينة صادرة
عن متحرك بعينه بقوة محركة بعينها هي جزئية ويكفي في صدورها تصور جزئي متعلق
بها متعلقا تدريجيا حسب افتراض الاجزاء فيها واشتمال كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها مسافة

وكل حركة على اجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة عن الجزئية ولا يجعلها كلية ولا ينفصل ولا يتعدد تلك المسافة والحركة الا بالعرض فاذا تحركنا في مسافة معينة فلو لم يعرض ولم يخطر ببالنا حد من حدودها في اثنائها و ذلك لقلتها جدا كفتنا ارادة واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة في تلك المسافة عنا فاذا خطر ببالنا حد من حدود المسافة فانه لا بد ان نصل اليه اولا ثم نتجاوزه الى آخر انفصلت ارادتنا الاولى الى ارادتين تتعلق كل واحد منهما بقطعة من المسافة وكون المسافة قابلة للتجزئة الى غير النهاية لا يستلزم تصورنا لجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية مفصلة بل كلما يخطر ببالنا من تلك الاجزاء يجب ان يتعلق به تصور وارادة حركة بحسبه الا انه لا بد من خطور بعد خطور لكون الحركة تدريجية لا بد لها من مبادئ تدريجية كما يستفاد عن الشيخ لكنه لا يجب ان يكون الخطور بعدد الاجزاء المفروضة الغير المتناهية فليس معنى التدريج تحصيل الاجزاء الممكنة الافتراض الى الفعل ليلزم هناك صور غير متناهية بالفعل و ذهولنا عن تلك الخطورات احيانا لا يدل على عدمها لان ذلك من قبيل عدم العلم بالعلم وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع احيانا ان المهمل هو الغفلة من حدود مفروضة في نهايات تلك الاجزاء و خطورها غير لازم اصلا نعم بسبب الاعتياد والتمرن وملكة النفس الحركة الاعتيادية قد لا يحتاج الى التوجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة فيشتبه ذلك بالذهول مطلقا فليتدبر جدا اذا عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما اعترض به على هذا الجواب من ان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته انه يقصد نهايتها و يتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما لغفلته عنها او لاشتغال نفسه بشاغل فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على التصور الجزئي وايضا فالذي يتوقف

يتوقف عليه صدور الحركة ان كان تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة كان يقتضي ذلك صور اغير متناهية وان كان تخيل بعضها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح مع انه يقتضي ذلك جواز صدور الحركة على كل المسافة كما جاز على بعضها من غير قصد الى شيء من اجزائها وايضا كيف تصلح التخيلات والارادات و وجه علم الورود ظاهر مما ذكرنا ولا حاجة لذلك الايراد الى ما ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبتنية على توهم وجود الحركة بمعنى القطع وهو باطل كما سيأتي بل الموجود في الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد شخصي غير منقسم بانقسام الحركة في المسافة باق من مبدأ المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها و توجه القصد اليها بخصوصها فصدور الحركة لا يرد نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيين هذا محصل كلامه وذلك لانه لا ابتناء لشيء من هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بل وجودها في نفس الامر ولا بد له من مبدأ وعلة ولا محالة تتصل المتحرك بالاختيار في مسافة بقصد عالما يكفي لذلك فان الوجود في نفس الامر الى اصداره هذا المرتسم في الخيال المسمى بالحركة بمعنى القطع فان ذلك الامر المعين المعلوم لكل احد والحركة بمعنى التوسط لا يفهمها الا الخواص وايضا الحركة المتوسطة وان كان امرا واحدا شخصيا لكن تختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة صرح به الشيخ في الهيات الشفاء في فصل ان المحرك القريب للسماويات لا طبيعة ولا عقل بل نفس حيث قال ونقول لا يجوز ان يكون مبدأ حركة القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا يتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل مما يعين في معرفة

هذا المعنى فى الفصول المنفقة اذا وصحنا معنى متجدد النسب وكل شطر هنه مختص بسبب انه لا يثبت
لد ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت النسبة وحده فان كان عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب
من تبدل الاحوال الشى ولا شك ان المتخيل لمسافة اجالة امر ثابت فلا يكفى فى وقوع الحركة بل لا بد
من امر غير ثابت وهو الذى ذكرنا من الخطوات التدريجية **ومنها انه يشترط فى**
صدق التاثير على الفاعل المقارن للمادة كالصورة القائمة بالمواد والاعراض الحالة
فى الاجسام **الوضع** اى وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تاثيره يتوقف على وجوده
ووجوده محتاج الى الوضع نكذا ما يترتب على وجوده ولذلك كانت النار لا تسخن اى شئ اتفق
بل ما كان ملاقيا لمادتها او ماله وضع خاص بالقياس اليها وكذا الشمس لا تضئ كل شئ اتفق
بل ما كان مقابلا مقابلا لجرمها الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة وذلك لضعف الموجود
الوضعى فى الوجود والتاثير حيث لا يصل اثره الا الى موجود اخر بينه وبينه قرب خاص
ووضع مخصوص ولا يقوى على ان يبدع موجودا او يؤثر فى اى موجود كان بخلاف الموجود
المجرد فانه لقوته قد يبدع موجودا ولا يتوقف تاثيره على ان يكون ذلك الموجود خاليا
من مادة او موضوع ليقع اثره عليه واذا اثر فى موجود اخر لا يتوقف تاثيره على ان يكون
ذلك الموجود الاخر غير ذى وضع مثله كما يتوقف تاثير ذى الوضع فى غيره على كون ذلك
بالغير ذا وضع مثله فلا يرد انه كما ان المادى يتاثر عن المجرد بلا وضع بينهما لم لا يجوز ان
يكون مؤثرا فى المجرد بلا وضع بينهما واى فرق فى ذلك بين التاثير والتاثر وذلك لان
الفرق انما هو القوة والضعف فى الوجود والتاثير كما عرفت واما تاثير النفس الناطقة على ما تم
فى قواها المتخيلة والمتوهمة فانما هو لكونها متعلقة بالاجسام ومحتاجة اليها نوعا من

من الاحتياج اعنى الاحتياج فى الفعل والتاثير فلا استحالة فى تاثرها عنها بوجه ما قال
الامام فى المباحث المشرقية كل قوة تقتضى امرا وفعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا
بمحل معين حتى يكون تاثيرها فى غير ذلك المحل على تاثيرها فى ذلك المحل حتى يكون كلما كان اقرب
من ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا تكون تاثيرها فى جسم مترتبا
على تاثيرها فى جسم اخر مثال الاول القوة النارية فانه لما كانت حالة فى جسم معين كان
حصول السخونة من تلك القوة اولا فى تلك المحل وبواسطته فى سائر المحال ويكون كلما
كان قربه الى ذلك اكثر كان حصول السخونة اليه اقدم فالقوة متى كانت كما عرفنا انها تعلقها
بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها فى ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها
فى فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول لتلك القوة انما تفعل بمشاركة
المادة وبمشاركة الوضع ونعنى بها لك ان الجسم ما لم يكن له قرب ما استحال ان يصدر الاثر
عنها منه واما القوة التى لا يتوقف تاثيرها فى فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث
فى ذاته وتكون افاضته غير مختصة بشئ من الاجسام فيجب ان لا تكون لتلك القوة تعلق لشئ
ما من الاجسام لا فى ذاتها ولا فى فاعليتها بل كانت غنية عن الاجسام من كل الوجوه
غير جسمانية بل مجردة مفارقة وعند هذا التحقيق نظهر ان القوة يمتنع ان يكون لها تاثير
فى وجود المجردات لان القرب والبعد مع ما لا جزء له ولا مكان له محال اذا ثبت ذلك
ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها فى وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير
فى وجود شئ من الاجسام وعند هذا سقط شك من يقول كما ان الجسمانى لا نسبة له الى المجرد
بالقرب والبعد كذلك المجرد لا نسبة له الى الجسمانى بالقرب والبعد فوجب ان لا ينسبوا وجود

وجود الاجسام الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفى فى تحققها كون الاثر فى ذاته
ممكنا فمتى تحقق ذالك الامكان فاض الاثر عنه فاما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفى فيه
كون الاثر ممكنا فقط بل وان يكون محل الاثر له قرب وبعد من محل القوة الجسمانية وذالك
على المجرد محال انتهى كلامه وهو لا غبار عليه واعلم انه انما قال المصنف ويشترط فى صدق التاثير
على المقارن الوضع مع انه يكفى ان يقول ويشترط فى تاثير المقارن الوضع لان غرضه ليس
مقصورا على بيان اشتراط تاثير المقارن بالوضع فقط بل ان يجعل ذالك قانونا يعرف به
تاثير المقارن عن تاثير المجرد فانه كثيرا ما يشتبه حيث يمكن استناد الاثار الى المجرد
والمقارن بحسب الظاهر كما فى الاثار الصادرة عن الانسان لاستنادها الى المبدأ المجرد والمبادى
المقارنة وكما فى المبدأ الاثار الصادرة عن الطبائع وغيرها من الممكنات حيث اشتبه
على الاشاعرة فزعموا استنادها جميعا الى الواجب الوجود ابتداء من غير واسطة
حتى يسخن النار ويبرد الماء الى غير ذالك فبذالك القانون يظهر ان كل تاثير يكون
بتوسط وضع خاص بين ما هو محل التاثير بحسب الظاهر وبين المتاثر فانما هو من المقارن
لذالك المحل لا من المجرد وكل تاثير لا يكون بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من المقارن وصدق
التاثير على المقارن اى ان يصدق على المقارن انه المؤثر مشروط بالوضع بمعنى انه لولا
توسط الوضع بين محل المقارن الذى يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق على
ذالك المقارن انه مؤثر ذالك الاثر هذا ومنها ان الفاعل المؤثر اذا كان جسمانيا
يجب ان يكون اثاره متناهية واليه اشار **والتناهى** عطف على الوضع اى و
يشترط فى صدق التاثير على المقارن التناهى فذالك قانون اخر فكل مقارن يظن كونه

كونه مؤثرا اثر مخصوص ما لم يعلم كون اثره ذالك متناهيا لم يصدق عليه ولم يحكم بانه ذالك
او لا اثر لو علم ذالك كون اثره غير متناه يجزم بان ذالك المقارن المظنون كونه مؤثرا ليس
مؤثر ذالك الاثر الغير المتناهى بل مؤثره مجرد متعلق بذالك المقارن وذالك لوجوب كون
تاثير المقارن وذالك لوجوب متناهيا كما سيد لعليه ومن اجل عدم التفطن لما ذكرنا
من امر القانونين تحير فى هذا العطف فقال المحقق الشريف والظاهر من هذا العطف توقف تاثير
القوة الجسمانية على التناهى كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير
متوقف على الوضع ومستلزم للتناهى ولعل المراد فى المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط
وقال غيره غير ذالك مما لا حاصل له ثم ان المصنف قدس سره قال فى شرح الاشارات
النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التى يلحق الكم لذاته ويلحق كل ما له اولشى يتعلق به
كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض الكم المتصل وهو تناهى المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض
الكم المنفصل وهو تناهى العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته فى الازدياد
لا نهاية المقادير اعنى تزائد الانفصال فقد يمكن فرض لا نهايته فى الانتقاص لا نهاية الاعداد
اعنى مراتب الانفصال والشئ الذى له مقدار كالجسم او عدد كالعلل التى يفرض النهاية و
اللانهاية فيه ظ اما الذى يتعلق بشئ ذو مقدار او عدد كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل
فى زمان او اعمال متوالية لها عدد فيفرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذالك العمل
او اعداد تلك الاعمال والذى بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او
مع فرض الاتصال فى العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات
تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة يقطع

سهامهم متناهية محدودة في ازمنة مختلفة فلا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها
اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل الغير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل واحد
منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة
تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع العمل الغير المتناهية
في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كما
تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد
اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير متناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة
والثاني بالمدة والثالث بالعدة انتهى والى هذا اشار ههنا بقوله **بحسب المدة والعدة
والشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص** اى عدم التناهي
عما من شانه ان يكون متناهيا على المؤثر بالنظر الى اثاره ثم بعد تمهيد ذلك شرع
في الاستدلال على وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية بحسب المدة والعدة واما بحسب
الشدة فليس مقصودا لظهور بطلانه حيث يستلزم وقوع الحركة في اللازمان وذلك
اذا كان كل زمان تقع فيه الحركة يمكن التنصيف بالامكان الوقوعي بحيث يكون القوة التي توقع
الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا واما العدم فسناده وذلك اذا كان يجوز انتهاء
زمان الحركة في القلة الى حيث لا يمكن بالامكان الوقوعي تنصيفه وتجزيته ولما كان
كل قوة جسمانية يفرض تحريكها الجسم فتحريكها اياه اما بالقسر او بالطبع لانه لا يخلو
عن ان يكون محلا لتلك القوة او لا فان كان محلا لها فتحريكها اياه بالطبع والا كان بالقسر
اراد الاستدلال على وجوب تناهي كل منهما على حدة فقال في الاستدلال على تناهي القوة

القسرية **لان القسر يختلف باختلاف القابل مع اتحاد المبدا
بتفاوت مقابله** وتقريره على ما قرره في شرح الاشارات هو ان الجسم لا يمكن ان يكون
لا متناهيا لوجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما اخر من مبدا مفروض حركات
لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة بالقوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم
فرضنا ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالفعل
بتلك القوة بعينها من ذلك المبدا المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك
لان المعاوق انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر
ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم
على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة
الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم ولما كان مبدا التحريكين واحدا
بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكان
النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه
هف فاذن هذا الفرض محال لانه يلزم منه انتهاء تاثير القوة التي فرض كون تاثيرها غير متناه
وقوله مقابله اى مقابل المبدا اى الجانب الذي فرض غير متناه ثم قال في الاستدلال
على تناهي القوة الطبيعية **والطبع يختلف باختلاف الفاعل التي هي المساوي
في الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدا لزم
التناهي** وتقريره بعد ما مر من وجوب تناهي الابعاد يستدعي تمهيد مقدمات الاولى
ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا ممنعا عنه بل كان ذلك لقوة

محلّه فاذن كبيرة وصغيرة اذا فرضنا مجرّدين عن تلك القوّة كانا متساويين في قبول التحريك واذا
كان الجسم من حيث هو جسم ما نقاعدة الثانية انّ القوى الجسمانيّة المسمّاة بالطّبيعة اذا
حركت جسمها ولا محة يكون ذلك الجسم خاليا من المعاوقة والّا لم يكن الطّبيعة طبيعة لذلك الجسم
فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مرّ في المقدّمة الاولى بل ان حصل
تفاوت فهو بسبب القوّة فانّها تختلف باختلاف محلّها كاان ومن هنا يستبين انّ التفاوت
كما كان في الحركات القسريّة بسبب القوابل لا غير هو في الطّبيعة بحسب الفواعل لا غير الثالثة
انّ القوى الجسمانيّة المتشابهة تختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والكبر وتتناسب
بتناسبها لكونها حالة فيها متجزّية بتجزّيها وهذه المقدّمات قرّرها الشيخ في الاشارات
وشرحها المصنّف كما ذكرنا ثمّ نقول مطابقا للاشارات وشرحه لا يجوز ان يكون في جسم
من الاجسام قوّة طبيعيّة تحرّك ذلك الجسم بلا نهاية لانّ قوّة ذلك الجسم اكثر واقوى
من قوّة بعضه لو انفرد لما مرّ في المقدّمة الثالثة وليس زيادة جسم في القدر يؤثّر في
منع التحريك حتى يكون نسبة المحرّكين والمتحرّكين واحدة فانّه لو كانت المعاوقة في الكبير اكثر
منها في الصغير مع انّ القوّة ايضا في الكبير اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحرّكين و
المحرّكين واحدة لكن ليس كذلك لما مرّ في المقدّمة الاولى بل المتحرّكان في حكم ما لا يختلفان والمحرّكان
مختلفان لما استبان في المقدّمة الثانية من كون التفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل
فلو حرّك كلّ القوّة كلّ الجسم الّذى هو محلّه وبعض القوّة بعض الجسم الّذى هو محلّه من مبدأ
مفروض كلّ منهما حركات بغير النهاية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الّذى
فرضناه غير متناه فيلزم تناهي الاقلّ ويلزم منه تناهي الاكثر ايضا لكون التفاوت بينهما

بينهما بقدر متناه وان لم يحرّك كلّ منهما حركات بغير نهاية بل كانت البعض متناهية كان ايضا
كما لا يخفى واعلم انّ المصنّف اكتفى في الدليل الاوّل بوقوع التفاوت في الجانب المقابل ولم يشر
الى وجوب تناهي الاكثر وفي الدليل الثاني اشار الى ذلك بقوله يلزم التناهي اقتداءا
بالشيخ في الاشارات حيث فعل كذلك ووجّه المصنّف ذلك في شرحه بانّ وقوع التفاوت
في الجانب المقابل ووجوب تناهي حركات الاقلّ كان حلفا في الحجّة السابقة لانّ القوّة الواحدة
اقتضت من حيث هي غير متناهية بعد متناهيا في الحجّة الثانية لانّ القوّة المحرّكة هيهنا ليست واحدة
بل انّما يلزم المحال هيهنا من حيث اقتضاء تناهي حركات الاكبر ايضا لكونها على نسبة جسميهما
المتناهيين هذا ثمّ انّ المصنّف قال في شرح الاشارات انّ البرهان الاوّل اعمّ فائدة
ممّا استعمله الشيخ فانّ الحاصل منه انّ القوّة الغير المتناهية لو حرّكت بالعرض جسمين مختلفين
لوجب ان يكون تحريكها ايّاهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهيا بالقياس الى احدهما
بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا وهذا خلف فاذن القوّة الغير المتناهية سواء كانت
جسمانيّة او غير جسمانيّة يمتنع ان يكون مباشرة تحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصّصه
بالقوى الجسمانيّة لانّ غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانيّة وانّ
البرهان الثاني اخصّ منه ولا انّما يجب لانّه لم يقم برهان الّا على امتناع صدور التحريك الغير
المتناهي عن قوّة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه
كالطبيعة والنفوس الفلكيّة المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة
في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذى يقابل التحريك بالقسر يكون اعمّ من ذلك
لكونه متناولا للتحريكات الصادرات عن النفوس النباتيّة والحيوانيّة مع انّ

احسامها المركبة لانخ عن معاوقات تقتضيها طبائع بسائطها وايضا الكثر تلك النفوس
مما لا تنقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما البتة لكن لما كان المقصود ههنا
بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة فى هيولاها مبدا للتحريكات الغير المتناهية
اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده هذا ثم ان فى هذا المقام اعتراضا
مشهورا اورده الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت فى التحريكين بالسرعة
والبطوء فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب عنه المصنف رحمه الله بان المراد بالقوة المذكورة
ههنا هى التى لا نهاية لها باعتبار المدة والعدة دون الشدة واعترض عليه العلامة
الحلى فى شرحه على التجريد بان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافى وقوع التفاوت
بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض قد تلقوه بالقبول ولقوة هذا الاعتراض قال الشارح
القديم والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب الشدة يستدعى التفاوت بحسب العدة
والمدة ومع يلزم انقطاع احدهما وقال المحقق الشريف وذالك لانه اذا وقع التفاوت
بين الحركتين فى الشدة اى السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا اولا فعلى الاول
يقع التفاوت فى العدة لان الاسرع تكون حركاته اكثر قطعا وعلى الثانى يقع التفاوت
فى المدة قال وتوضيحه ان الكلام فى قوة غير متناهية فى المدة والعدة واللازم
منه ان يتفاوت الحركات فى الجانب المقابل للمبدا المفروض فى المدة والعدة لا بمجرد
التفاوت فى السرعة والبطوء فاذا فرضنا قوة جسمانية غير متناهية فى المدة و
حركت جسما اخر فى زمان غير متناه وفرضت انها حركت جسما اصغر بذالك التحريك
وجب ان يكون زمان حركته غير متناه ولكن هذا الزمان اعنى زمان حركة الاصغر يجب

يجب ان يكون اطول لان معاوقته اقل مع تساوى التحريكين فانه اذا كان مدة حركات الاكبر
غير متناهية وجزئت تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة فى اجزاء تلك
المدة غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان يكون اكثر انتهى وهذا كلام حق
ولا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجى من ان كل مدة هو امر متصل فى حد نفسه لا اجزاء له
بالفعل فاذا جزء الى اجزاء بالفعل تكون تلك الاجزاء متناهية واما انه قابل لانقسامات
غير متناهية فمعناه ان قسمته لا تقف عند حد لما قاله لما قاله سيد المدققين من ان
ما ذكره انما هو فى المدة المتناهية لا فى المدة الغير المتناهية لوجوب ان يتساوى جميع مقادير
تلك الاجزاء مقدارا ما يقسم اليها ولا شك ان جميع الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير
متناه لان ضم المتناهى الى المتناهى مرات غير متناهية مستلزم اللاتناهى لكن اقول
هذا اعنى ما ذكره فى التوضيح هو بعينه معنى كلام المصنف فى الجواب الا ترى انه على ما ذكره
فى التوضيح يصير حديث الشدة لغوا محضا لا دخل له فى طولية مدة حركة الاصغر فكلام
المصنف هو ان الكلام انما هو فى عدم التناهى بحسب المدة او العدة فاذا فرض ان قوة
مشتركة حركت جسما الكبرى مدة غير متناهية مثلا وحركت بهذه القوة الغير المتناهية
بحسب المدة جسما اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما فى جانب المقابل للمبدا اعنى جانب
عدم التناهى هو وقوع التفاوت فى الشدة لا دخل له فى ذالك اذ ليس الكلام فيها فليتدبر
جدا وليتعجب من هولاء المهرة كيف غفلوا عن ذالك ومن ههنا يظهر اندفاع
على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة
الفلك الثامن انقص عددا من حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذالك لانه

ليس هناك امر يستدعى وقوع التفاوت فى جانب عدم التناهى لكون كل واحدة من الحركتين صادرة
عن قوة اخرى فجاز وقوع عدة من احديهما بازاء واحدة من الاخرى بخلاف ما نحن فيه بعد ذلك
الانطباق اعنى اعتبار وقوع عدة بازاء واحدة لا بد من وقوع التفاوت فيكون لا محالة فى جانب الا تناهى
واما الاعتراض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون قوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ فلا يمكن فرض
المبدأين فاجيب عنه بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبر من نقطة واحدة من ازمنة ما
المتقدمة كاف فى اثبات المطلوب ولا خفاء فى امكانه وان لم يكن للحركة بداية واجيب ايضا بانا نعلم
بالضرورة ان ما كان فى قوته قطع مسافة من اولها الى اخرها كان فى قوته عكس ذلك اى قطعها
من اخرها الى اولها فالذى فى قوتها الحركة لا ابتداء لها كان فى قوته الحركة فى حد معين الى ما لا
نهاية له لكن اللازم باطل بالبيان المذكور فيبطل الملزوم ايضا واما النقض بالحركات الفلكية
فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ العقل الكلى
لا يحرك فى جزئيات الحركة كما مر فاجيب عنه بان حركات الافلاك ارادية مستندة
الى نفوسها المجردة فى ذواتها المقارنة فى افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الالات وكلامنا
فى تأثير القوى الحالة فى الاجسام ثم ان الامام اورد على الشيخ ان القائلين بتناهى الحوادث لما استدلوا
بوجوب ازدياده كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود فى
وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا للتناهى فالقائل
ان يرد هنا بما رد هو عليهم بعينه بان يقول ليس للحوادث التى تقوى هذه القوة عليها
مجموع موجود فى وقت ما فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال ولهذا اورد عليه بعض
تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا

وهذا المعنى حاصل فى الحال ولا شك ان القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك
الجزء فوقع التفاوت فى القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللسائل ان يعود ويقول
انهم انما استدلوا على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت من تلك الحركات
فيعود الاشكال انتهى كلام الامام ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا سهو وقع
من الامام لان الاستدلال بالعكس يقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء
لان طبيعة المقسور عائقة عن تحريك القوى فكلما كان العائق اقوى كانت القوة على تحريكه اضعف
بالضرورة فلما تفاوت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت فى الحركات التى
لا يتناهى فقد استدللنا بتفاوت القوة على تفاوت الافعال دون العكس كما توهمه

فى الاشارة الى بعض احوال العلة المادية والصورية

اعلم ان الهيولى الاولى القابلة للصورة يقابلها المادة ايضا وان الصورة الحالة
فيها المقومة لها يقابلها الصورة فلفظ المادة مشترك بين الهيولى والعلة المادية
اعنى الجزء المادى وكذا لفظ الصورة مشترك بين الحال المقوم للهيولى وبين العلة
الصورية اعنى الجزء الصورى وقد صرحوا بان الهيولى مادة وقابل بالقياس الى الصورة
الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة
صورة بالقياس الى المادة نفسها وعلة صورية بالقياس الى المركب اعنى الابيض
والى هذا اشار بقوله **والمحل المتقوم بالحال** اى المحل الذى يحتاج فى وجوده
وتحصله الى ما يحل فيه اشارة الى الهيولى فانها لكونها فى حد ذاتها قوة محضة و
انها ما صارت لان فعليتها ليس الا انها قوة ومستعدة لكل شئ على ما صرح به الشيخ لا يمكن

ان يوجد وحدها لان المبهم على ابهامه لا تقبل الوجود بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فتصيرها متحصلة
قابلة للوجود فان قيل احتياج الشئ فى وجوده الى ما يحل فيه بط قطعا لان الشئ ما لم يتحصل
موجودا لا يمكن حلول شئ فيه فان وجود الذات فى نفسها متقدم على احوالها التى من جملتها حلول
شئ اخر فيها لا يقال المحتاج اليه هو مطلق الحال وطبيعته وما يحتاج الى المحل هو الحال المتعين
فلا محذور لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا فى ضمن وجود المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود
للطبيعة فلا يتصور احتياج المحل اليها فى وجودها قلنا الحال على قسمين قسم يحتاج فى وجوده
الى المحل فلا يمكن احتياج المحل اليه فى الوجود قطعا وذلك الحال هو العرض وقسم لا يحتاج الى
محله فى وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها متحيزة بذاتها مستغنية
فى وجودها عن الهيولى وانما تحتاج اليها فى قبول ما يلزمه من الاتصال والانفصال ومثل هذا
الحال يجوز احتياج المحل اليه فى وجوده ولا محذور **قابل له** اى للحال وبالقياس اليه
ومادة للمركب من المحل والحال وبالقياس اليه **وقبوله** اى قبول المحل المذكور اى
قابليته واستعداده للحال **ذاتى** فلا ينفك بل هو عين ذاته كما نقلنا عن الشيخ ولما استشعر
انه يمكن هيهنا ان يقال ان المادة قد تكون قابلة لشئ وغير قابلة لاخر ثم يصير قابلة لذلك الاخر
فيعدم عنها قبولها للاول ويوجد قبولها للثانى وما يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود كيف
يكون ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى الجواب عنه بقوله **وقد يحصل القرب
والبعد باستعدادات بحسبها باعتبار الحال** يعنى ما يعدم ويوجد ليس هو اصل
القبول والاستعداد بل انما هو مراتب القرب والبعد فان الاستعداد الذاتى قد يكون بعيدا عن المقبول
ثم يصير قريبا ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذا للصورة الانسانية واستعداد النطفة

النطفة واستعداد الجنين لها وشئ من هذه الاستعدادات ليس ذاتيا للمادة الاولى بل ما هو
ذاتى لها هو اصل الاستعداد الذى نسبته الى الصورة الغذائية والنطفية والجنينية والانسانية
بل الى سائر الصور على السواء والاستعدادات المذكورة امور اكتسبها المادة الاولى من مقارنة
الصورة الحالة فيها واحدة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد
الذى ذاتى للمادة بل هذا الاستعداد يحصل لها زائدا على ما كان من الاستعداد الذاتى بسبب
مقارنة الصورة الغذائية وكذا استعداد النطفة حاصل للمادة زائدا على استعداد الغذاء الناشئ
من الصور النطفية وهكذا فالذى يزول ويحصل هو شئ من هذه الاستعدادات المكتسبة
للمادة باعتبار ما يحل فيها من الصور والاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذى هو ذاتى
للمادة فلا اشكال **وهذا الحال المقوم للمحل صورة** اى علة صورية **للمركب**
وبالقياس اليه **وجزء فاعل للمحل** اى صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى بالقياس
الى المحل الذى هو الهيولى وانما عبر عن الصورة بهذا لما تقرر فى موضعه من ان الصورة انما هى شريكة
لعلة الهيولى وليست بعلة مستقلة لها واعلم انه ليس المراد ان العلة المادية منحصرة
فى الهيولى والعلة الصورية منحصرة فى الصورة المقومة للهيولى كما يوهم ظاهر العبارة و
ذلك لما سيأتى من ان الموضوع كالمادة فيكون العرض ايضا كالصورة كما سنشرحه هناك
وهو اى هذا الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة المقابل للمادة **واحد** اى لا يكون للهيولى
صورتان مقومتان فى مرتبة واحدة فان كلا منهما ان استقل فى تقويمها استغنى عن الاخرى
والا فالمجموع مقوم واحد وصورة واحدة وانما قلنا فى مرتبة واحدة لان الصورة النوعية
ايضا مقومة للهيولى لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور المفرعة

قبلهٔ مهربانا

عرض می‌شود هر چند این بنده دعاگو

بهر که اظهار اخلاص کرده‌ام باعث

بی التفاتی [illegible] بنده شده نیست

[illegible]

انه یکون هیئة [illegible]

متقدم علیها قبولها الاول و یوجد قبولها الثانی وما یوجد بعد العدم و یعدم بعد الوجود کیف
یکون ذاتیا بل یجب ان یکون عرضیا منفکا اشار الی الجواب عنه بقوله **وقد یحصل القرب
والبعد باستعدادات یکسبها باعتبار الحال** یعنی ما یعدم و یوجد لیس هو اصل
القبول فالاستعداد بل انما هو مراتب القرب والبعد فان الاستعداد الذاتی قد یکون بعیدا عن المقبول
ثم یصیر قریبا ثم یصیر اقرب منه کاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانیة واستعداد النطفة

النطفة واستعداد الجنین لها وشیٔ من هذه الاستعدادات لیس ذاتیا للمادة الاولی بل ما هو
ذاتی لها هو اصل الاستعداد الذی نسبته الی الصورة الغذائیة والنطفیة والجنینیة والانسانیة
بل الی سائر الصور علی السواء والاستعدادات المذکورة امور اکتسبها المادة الاولی من مقارنة
الصورة الحالة فیها واحدة بعد واحدة فاستعداد الغذاء للانسانیة لیس هو الاستعداد
الذی ذاتی للمادة بل هذا الاستعداد قد حصل لها زائدا علی ما کان من الاستعداد الذاتی بسبب
مقارنة الصورة الغذائیة وکذا استعداد النطفة حاصل للمادة زائدا علی استعداد الغذائیة
من الصور النطفیة وهکذا فالذی یزول ویحصل هو شیٔ من هذه الاستعدادات المکتسبة
للمادة باعتبار ما یحل فیها من الصور والاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذی هو ذاتی
للمادة فلا اشکال **وهذا الحال المقوم للمحل صورة** ای علة صوریة **للمرکب**
وبالقیاس الیه **وجزء فاعل للمحل** ای صورة بالمعنی المقابل للمادة بمعنی الهیولی بالقیاس
الی المحل الذی هو الهیولی وانما عبر عن الصورة بهذه لما تقرر فی موضعه من ان الصورة انما هی شریکة
لعلة الهیولی ولیست بعلة مستقلة لها واعلم انه لیس المراد ان العلة المادیة محصورة
فی الهیولی والعلة الصوریة محصورة فی الصورة المقومة للهیولی کما یوهم ظاهر العبارة و
ذلک لما سیأتی من ان الموضوع کالمادة فیکون العرض ایضا کالصورة کما سنشرحه هناک
وهو ای هذا الحال المقوم للمحل المسمی بالصورة المقابل للمادة **واحد** ای لا یکون للهیولی
صورتان مقومتان فی مرتبة واحدة فان کلا منهما ان استقل فی تقویمها استغنی عن الاخری
والا فالمجموع مقوم واحد وصورة واحدة وانما قلنا فی مرتبة واحدة لان الصورة النوعیة
ایضا مقومة للهیولی لکن بعد تقوم الصورة الجسمیة ایاها واعلم ان هذه الامور المرتبة عدة

ان يوجد وحدها لان المبهم على ابهامه لا تقبل الوجود بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فيصيرها متحصلة

قابلة للوجود فان قيل احتياج الشئ فى وجوده الى ما يحل فيه بط قطعا لان الشئ ما لم يتحقق

موجودا لا يمكن حلول شئ فيه فان وجود الذات فى نفسها متقدم على احوالها التى من جملتها الحلول

شئ آخر فيها لا يقال المحتاج اليه هو مط الحال وطبيعته وما يحتاج الى المحل هو الحال المتعين

فلا محذور لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا عين وجود المتعين فقبل وجود المتعين لا وجود

للطبيعة فلا يتصور احتياج المحل اليها فى وجودها قلنا الحال على قسمين قسم يحتاج فى وجوده

الى المحل فلا يمكن احتياج المحل اليه فى الوجود قطعا وذالك الحال هو العرض وقسم لا يحتاج الى

محله فى وجوده بل فيما يلزمه من عوارضه كالصورة الجسمية فانها متحققة بذاتها مستغنية

فى وجودها عن الهيولى وانما يحتاج اليها فى قبول ما يلزمه من الاتصال والانفصال ومثل هذا

الحال يجوز احتياج المحل اليه فى وجوده ولا محذور **قابلة** اى للحال وبالقياس اليه

ومادة للمركب من المحل والحال وبالقياس اليه **وقبوله** اى قبول المحل المذكور اى

قابليته واستعداده للحال **ذاتي** فلا ينفك بل هو عين ذاته كما نقلنا عن الشيخ ولما استشعر

انه يمكن ههنا ان يقال ان المادة قد تكون قابلة لشئ وغير قابلة لآخر ثم يصير قابلة لذالك الآخر

سيعدم عنها قبولها للاول ويوجد قبولها للثاني وما يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود كيف

يكون ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى الجواب عنه بقوله **وقد يحصل القرب**

والبعد باستعدادات يكسبها باعتبار الحال يعنى ما يعدم ويوجد ليس هو اصل

القبول والاستعداد بل انما هو مراتب القرب والبعد فان الاستعداد الذاتى قد يكون بعيدا عن المقبول

ثم يصير قريبا ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذا للصورة الانسانية واستعداد النطفة

النطفة واستعداد

ذاتى لها هو اصل ال

بل الى سائر الصور على

الصورة الحالة فيها

الذى ذاتى للمادة بل

مقارنة الصورة ال

من الصور النطفية

للمادة باعتبار ما

للمادة فلا اشكال

وبالقياس اليه وج

المحل الذى هو الهيولى

لعلة الهيولى وليست بع

فى الهيولى والعلة ال

[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

ذالك لما سيأتى من ان الموضوع ... [illegible]

وهو اى هذا الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة المقابل للمادة **واحد** اى لا يكون للهيولى

صورتان مقومتان فى مرتبة واحدة فان كلا منهما ان استقل فى تقويمها استغنى عن الآخر

والا فالمجموع مقوم واحد وصورة واحدة وانما قلنا فى مرتبة واحدة لان الصورة النوعية

ايضا مقومة للهيولى لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور المعرفة

على ثبوت الهيولى ذكرها المصنف هيهنا على سبيل الحكاية ومعنى انه على تقدير ثبوتها وعند القائلين بها يكون
الحال هكذا فلا منافاة بينه وبين ما سيأتي من نفيه للهيولى في هذا الكتاب
في احوال العلة الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفا واما الغاية فهي المعنى الذي
لاجله يحصل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل
لا بالعرض بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن
فانه اما ان يكون كذلك او يظن به ذلك ظنا وقال في الالهيات ونعني بالغاية العلة التي
لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها وقال ايضا واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمت
فيما سلف وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في نفس الفاعل كالفرح بالغلبة وقد يكون الغاية
في بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي تصدر
عن روية او طبيعة وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلان فان غايته خارجة عن
الفاعل والقابل وان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى ومن الغايات التشبه بشيء
والمتشبه به من حيث هو متشوق اليه غاية والتشبه نفسه ايضا غاية انتهى فظهر من
التضاعيف ما نقلنا ان الغاية بحسب الوجود تكون مما يتأدى اليه فعل الفاعل فيكون مرتبة على
فعل الفاعل ومتأخرة عنه ومع ذلك يكون فاعلة له ومتقدمة عليه يحتاج الى بيان وهو ان
معنى كون غاية الشيء علة له هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده العقلي
بواسطة انه يحتاج الى علة فاعلية لا محالة وهي في كونها علة يحتاج الى الصورة الغائية
ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور الغاية لا يفعل ومن هيهنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها
الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي بهويتها الخارجية معلول للفاعل وبعبارة

وبعبارة اخرى ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا كما قيل معنى قولهم
اول الفكر آخر العمل قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة علة للغاية وكيف لا يكون كذلك وانما
يجعل الفاعل لاجلها هو الذي يجعل الغاية يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب
للفاعل وكيف لا يكون كذلك وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان يفعل فالغاية تحرك الفاعل
الى ان يكون فاعلا ثم قال والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية ولا لماهية الغاية في نفسها
ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود كما علمته والغاية علة
لكون الفاعل فاعلا فهي علة له في كونه علة وليس الفاعل علة للغاية في كونها علة والى هذا
اشار المصنف بقوله **والغائية علة بماهيتها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة لها**
في وجودها العيني للمعلول وانما قال للمعلول لان وجود الغاية مترتب على وجود
المعلول فهي معلولة للفاعل بالواسطة كما ان المعلول معلول لها بالواسطة فان قلت غاية الحركة
قد يكون نهاية لها وقد لا يكون كلقاء الحبيب مثلا وان لم يكن معلولة للحركة كالنهاية لكنه مترتبة على
النهاية فهو مع للحركة بالعرض لا بالذات فليتدبر فان قيل انهم يقولون ان الغاية في افعال
الله تعالى انما هي ذاته تعالى وظاهر انها لا تترتب على وجود المعلول اجيب بانهم اتفقوا على ان الغاية مسلوبة
عن فعل الله تعالى مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية يكون غير تام من وجهين الاول من حيث
انه يقصد به وجود تلك الغاية فلا بد ان يكون وجودها اولى به والبق والا لم يكن غاية له
اصلا فيكون مستكملا بذلك الوجود ومستفيدا منه تلك الاولوية والثاني من حيث
انه يتم بمهية تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصا في فاعليته ولما كان تعالى تاما بذاته لا
يتطرق اليه نقص اصلا في ذاته لا غاية لفعله بل هو فاعل بذاته هذا ما ذكروه ومن ذلك يظهر ان

قولهم انه غاية لفعله او انه غاية للوجود كله او انه غاية الغايات على اختلاف العبارات معناه في
الحقيقة نفي غاية عن فعله والاشارة الى ان ذاته سبب لفاعليته كما ان الغاية سبب لفاعلية الفاعل
الذي يفعل الغاية فذاته بمنزلة الغاية فلذلك اطلق عليها الغاية لا انها غاية حقيقية كذا ذكره
المحقق الشريف ولا يبعد ان يحمل على الاشارة الى ذلك قوله **وهي ثابتة لكل قاصد**
اي لكل فاعل يفعل بالقصد اي بالاختيار لا الله تعالى الذات كما هو مصطلح الحكما فان قلت
اليس افعال الله تعالى عند الامامية معللة بالاغراض قلت نعم لكنهم يفرقون بين الغرض والفائدة
فلا يجعلون الغرض علة لفاعليته ثم يعنون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل عليها الافعال
مما يجده العقل ويحكم به ويصير به العقل حسنا او قبيحا فهم في ذلك يوافقون الحكما
بحسب المعنى وان لم يطلق عند الحكما الغرض عليها بل هم يجعلون لفظي الغرض والغاية مترادفين
بخلاف الاشاعرة فانهم يوافقون الحكما في هذه المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيأتي تحقيق
ذلك في الالهيات ان شاء الله اعلم ان الحكما اثبتوا لكل تحريك وفعل سواء كان اراديا او طبيعيا
غاية والمقصود هذا الحكم بالاراديات وبالجملة فان في هذا المقام شكوكا صعبة منها انه
قد قيل انه لا يجب ان يكون لكل فعل غاية فان من الافعال ما هو عبث وليس له غاية البتة
او ليس له غاية هي خير او مظنونة خير والشيخ في دفع هذه الشبهة قال في الهيات الشفا
بهذه العبارة واما بيان امر العبث فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فيها مبدأ قريب ومبدأ
بعيد فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه هو الاجماع
من القوة الشوقية والذي بعد من ذلك هو التخيل او التفكر فاذا ارتسم في التخيل او الفكر النطقي
صورة ما حركت القوة الشوقية الى الاجماع صدمتها القوة المحركة التي في الاعضاء فربما كانت الصورة

٢١٧

الصورة المرتسمة في الخيال او الفكر هي نفس الغاية التي تنتهي اليها الحركة وربما كانت شيئا غير ذلك
الا انه لا يتوصل اليه الا بالحركة الى ما تنتهي اليه الحركة او يلزمه عليه الحركة مثال الاول ان الانسان
ربما ضجر عن المقام في موضع ما وتخيل في نفسه صورة موضع اخر فاشتاق الى المقام فيه
فتحرك نحوه وانتهت حركته اليه فكان متشوقه نفسها انتهى اليه بتحريك القوى المحركة للعضلة
ومثال الثاني ان الانسان قد يتخيل في نفسه صورة لقاء الصديق له فيشتاق فيتحرك الى المكان
الذي يعتبر مصادفته فيه فتنتهي حركته الى ذلك المكان ولا يكون نفسها انتهت اليه حركته
نفس المتشوق الاول الذي نزع اليه بل معنى اخر لكن من المتشوق الذي نزع اليه بل معنى اخر لكن
من المتشوق يتبعه ان يحصل بعده وهو لقا الصديق فقد عرفت هذين القسمين ويتبين لك من
ذلك بادنى تامل ان الغاية التي تنتهي اليها الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركة هي غاية
حقيقية اولى للقوة الفاعلة للحركة التي في الاعضا وليس للقوة المحركة في الاعضا غاية غيرها
فليس يجب دائما ان يكون ذلك الامر غاية للقوة الشوقية تخيلية كانت او فكرية ولا
ايضا يجب دائما ان لا يكون بل ربما كانت وربما لم تكن وقد تبين في المثالين اما الاول منهما فكانت
الغاية فيهما واحدة واما الثاني فكانت مختلفة والقوة المحركة التي في الاعضا مبدأ حركة لا محالة
والقوة الشوقية ايضا مبدأ اول لتلك الحركة فانه لا يمكن ان يكون حركة نفسانية لا عن شوق
البتة لان الشيء الذي لا تنبعث اليه القوة ثم تنبعث انبعاثا نفسانيا يكون لشوق نفساني
لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن فاذن كل حركة نفسانية فيكون مبدأها الاقرب قوة محركة في
عضل الاعضا ومبدأها الذي يليه شوق والشوق كما علم في علم النفس تابع لتخيل او فكر لا محالة
فيكون المبدأ الابعد تخيلا او فكرا فاذن ههنا مبادي للحركة النفسانية منها واحدة باعتبارها

ضرورة ومنها غير واجبة باعتبارها ضرورة والواجب ضرورة هي القوى المحركة في الاعضاء و
القوة الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والتفكر فانه ليس يجب لا محالة ان يكون تخيل و[لا] فكر
او فكر ولا تخيل والحاصل مبدأ غاية [حركة] لا محالة والمبدأ الذي لا بد منه في الحركة الارادية لغاية [لا بد]
منها في الحركة الارادية لغاية لا بد منها والمبدأ الاول الذي منه بد فقد توجد الحركة خالية
عن غايته فان اتفق ان يطابق المبدأ الاقرب وهو القوة المحركة والمبدان اللذان بعده [اعني]
الشوقية مع التخيل او الشوقية مع الفكرة كانت نهاية الحركة هي الغاية للمبادي كلها وكان
ذلك غير عبث لا محالة وان اتفق ان تختلف اعني ان لا يكون ما هو الغاية الذاتية [للقوة]
المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة ان يكون للقوة الشوقية غاية اخرى [بعد]
الغاية التي في القوة المحركة التي للعضو وذلك لانا قد اوضحنا ان الحركة الارادية لا يكون [الا]
شوق وكل ما هو شوق فهو شوق لشيء واذا لم يكن لمنتهى الحركة كان لشيء اخر غيره لا محالة واذا كان [ذلك]
الشيء مراد الاجله الحركة فيجب ان يكون بعد انتهاء الحركة فكل غاية ينتهي اليها الحركة ويكون هي بعينها
اذ تحصل بعد نهاية الحركة ويكون الشوق التخيلي او الفكري قد تطابقا عليه فبين انها ارادية
وليست بعبث البتة وكل غاية ينتهي اليها الحركة وتكون هي بعينها الغاية المتشوقة [التخيلية]
ولا يكون المتشوقة بحسب الفكر فهي التي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة ومبدأها
شوق تخيلي غير فكري فلا يخلو اما ان يكون التخيل وحده هو المبدأ الحركة الشوق او التخيل [وحده]
مع طبيعة او مزاج مثل التنفس او حركة المريض او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية
داعية الى ذلك الفعل بلا روية فان كان التخيل وحده هو المبدأ للشوق سمي ذلك [الفعل]
جزافا ولم يسم عبثا وان كان التخيل مع طبيعة مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصدا [ضروريا]

ضروريا او طبيعيا وان كان تخيل مع خلق وملكة نفسانية سمي ذلك عادة لان الخلق انما
يتقرر باستعمال الافعال فما يكون بعد الخلق يكون عادة لا محالة وان كانت الغاية التي للقوة [المحركة]
وهي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الاخرى التي بعدها ونحوها التشوق فيسمى ذلك [الفعل]
باطلا لكن حصل في المكان الذي قدر فيه مصادفة الصديق فلم يصادفه هناك فيسمى فعله [باطلا]
بالقياس الى القوة المتشوقة دون القوة المحركة وبالقياس الى الغاية الاولى دون الغاية [الثانية]
واذا عرفت تقررت هذه المقدمات فقول القائل ان العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب
وقول القائل ايضا ان العبث فعل من غير غاية البتة هي خير او مظنونة خير هو قول كاذب اما
الاول فان العقل انما يكون بلا غاية اذا لم يكن له غاية بالقياس الى ما هو مبدأ حركة لا بالقياس
الى ما ليس مبدأ حركته والى اي شيء اتفق وما مثل به في الشك من اللعب باللحية فمبدأ حركته
القريب هو القوة التي في العضلة والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبدأه فكرا البتة
فليست منه غاية فكرية وقد حصلت منه الغاية التي للشوق التخيلي والقوة المحركة فبين ان [الفعل]
بحسب مبدأه المحرك منته الى غاية وانه انما لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس مبدأه المحرك
لا يجب ان يظن ان هذا يصدر لا عن شوق تخيلي البتة فان كل فعل نفساني كان بعد ما لم يكن [فهناك]
شوق ما لا محالة وطلب نفساني وذلك مع تخيل ما ان ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع
البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من يتخيل شيئا يشعر مع ذلك ويحكم انه قد
تخيل وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظ ولو كان كل تخيل يتبعه شعور [بالتخيل]
لذهب الامر الى غير النهاية واما الثاني فلان انبعاث هذا الشوق علته لا محالة اما عادة
واما ضجر عن هيئة وارادة انتقال الى هيئة اخرى واما حرص من القوى المحركة والحس [على]

على ان يتجدد حلها فعل تحريك او احساس والعادة لذيذة والاشتغال عن المحلول لذيذ والحرص على الفعل
الحلبي لذيذ اعنى بحسب القوة الحيوانية والتخيلية واللذة هي جزء الحسي والتخيلي والحيواني بالحقيقة
وهي المظنون جزء بحسب الجزء الانساني اذا كان المبدأ تخيليا حيوانيا فيكون خيرا لا محالة جزءا تخيليا
حيوانيا فليس اذن هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه وان لم يكن خيرا حقيقيا اى بحسب العقل
ثم رداء هذا على تخصيص هيئة دون هيئة من الحركات جزئية لا ينضبط هذا كلام الشفاء والى
هذا اشار المصنف بقوله **واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول**
الى المنتهى وانما قيد بالحيوانية لان القوة المحركة الفلكية ليس غايتها الوصول الى المنتهى بل
غايتها الدوام على الحركة وهذا مراد الشيخ فيما مر من قوله او يدوم عليه الحركة **وهو**
اى الوصول الى المنتهى **قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا** كما مر في المثال
الاول **وقد لا يكون** الوصول الى المنتهى غاية للشوقية بل يكون لها اخرى مترتبة على
الوصول الى المنتهى كما مر في المثال الثاني ح **فان لم تحصل** الغاية التي هي للشوقية مع
الوصول الى المنتهى **فالحركة باطلة** بالقياس الى القوة الشوقية حيث لم يترتب عليها
ما هو غاية لها بالقياس اليها **والا** اى ان حصلت **فهو** اى الحركة والتذكير باعتبار الخبر
اما خير ان كان مبدأ التشوق هو التفكر **او عادة** ان كان هو التخيل مع خلق وملكة
نفسانية كاللعب باللحية **او قصد ضروري** ان كان هو التخيل مع طبيعة كالتنفس او
مع مزاج كحركة المريض **او عبث وجزاف** ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام
شئ آخر اليه فعلى هذا العبث والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر في كلام الشيخ فان العبث
في كلام الشيخ كان هو الفعل الذي يكون نهاية الحركة فيه غاية للشوق التخيلي دون تفكر

دون الفكري والجزاف ما يكون امرا آخر غير نهاية الحركة كما صرح بان ذلك الفعل يسمى جزافا
ولم يسم عبثا والشارح القديم تفطن لذلك ولعله نظر في كلام الشيخ فاورد الاقسام على ما يطابق
كلام الشيخ الا انه لم ينسب ذلك الى الشيخ ولا الى غيره ثم قال بعضها ذكرنا يخالف ما في المتن
لكن الصحيح هذا وقال المحشي الشريف بهذه العبارة واعلم ان المذكور في المباحث
المشرقية والملخص موافق لما في المتن ومن ثم قيل ان اراد الشارح انه اصطلح على ما ذكره فلا نزاع
معه اولكل احد ان يصطلح على ما شاء وان اراد نقل اصطلاح آخرين فالامام اعرف به منه
فادعاء جزئية معه فوقه دون جزمه وقد ذكر في شرح الملخص ما يؤيد كلام الشارح وهو ان الجزاف
لا يسمى عبثا لكن الامام سماه في هذا الكتاب عبثا انتهى كلام الشريف وهو موضع تعجب ومنها
ما اورد على اثبات الغايات للطبيعيات اما بيان اثباتها لها فهو انا نشاهد في الامور الطبيعية
من قواها وطبائعها تحريكات وتاثيرات متادية الى امور مترتبة عليها ترتب الغاية على
ذي الغاية بحيث يحكم العقل حكما جازما بان تلك التحريكات انما كانت لاجل تلك الامور المساوية
هي اليها ونعني بالغايات الا ما لاجله تحرك الشئ كما مر وذلك اعني تادي تلك التحريكات الى
تلك الامور تادي ذي الغاية الى الغاية ظاهر جدا لمن تامل فيها حق التامل الا ترى انه لا ينبت
من حبة البر الا البر ومن حبة الشعير الا الشعير ولا يتولد من نطفة الانسان الا انسان
ومن نطفة الحمار غير الحمار الى غير ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يختلف الا لمانع وليس
ذلك الا لقوة مودعة في حبة البر مثلا متوجهة الى تحريكها نحو حصول البر فيترتب عليها اذا
حيث لا عائق عنه هذا هو بيان اثبات الغاية للطبيعة على سبيل الاجمال وبسط ذلك في
ما يورد في دفع الشكوك بيانه على وجه التفصيل واما تقرير الشك المورد عليه فهو انه لا يمكن